في سبيل فهم الفلسفة الإسلامية



حوار بين الفلاسفة والمتكلمين

تأليف

الدكتور حسام محي الدين الآلوسي

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية - كمبردج

ساعدت جامعة بغداد على طبعه

الكتاب الأول

في سبيل فهم الفلسفة الاسلامية
(١) مشكلة الوجود

حوار بين الفلاسفة والمتكلمين

تأليف
الدكتور
حسام محي الدين الآلوسي

دكتوراه في الفلسفة الاسلامية من جامعة كمبردج

ساعدت جامعة بغداد على طبع هذا الكتاب

مطبعة الزهراء ـ بغداد ـ شارع المتنبى
١٩٦٧/١٣٨٧

مقدمة عامة

عندما كنت في انكلترا كانت تراودني رغبة كان يمنعني عن التفكير الجدي بمحاولة تحقيقها ماكان يلوح لي من صعوبتها وضرورة التفرغ لها فآثرت ان امضي في تهيئة اطروحتي واستكمال وسائل تحقيق هذه الرغبة بمراجعة الكتب الفلسفية والكلامية بشمول وعمق يتناسب وضخامة المهمة حتى انتهت دراستي وعدت الى الوطن ومضت سنتان بعد العودة أمضيتهما في التدريس لمواضيع مختلفة منها الفلسفة الاسلامية تهيأ لي فيها استكمال بعض ما لم استطع ادراكه قبل ذلك من الاطلاع على نواحي فكرنا الاسلامي الحديث وعلى الفكر اليوناني والفكر الوسيط بصورة أنضج وخيل لي انني لو اردت ان استمر في القراءات لما امكنني ان انجز شيئا ولو انصرم العمر كله ولذلك آثرت ان ابدأ بتحقيق هذه الرغبة التي حدثت القارىء عنها والتي راودتني وانا في سني التلمذة ، فاصدرت هذا الكتاب وهو الحلقة الاولى من حلقات تتناول مسائل هامة من فكرنا الكلامي والفلسفي ، ليس على اساس التاريخ لها فقط بل على اساس الدخول في تفاصيل هذه المسائل ودراستها دراسة مقارنة ترجع بها الى اصولها في التراث العالمي وخصوصا اليوناني وباسلوب لا يخلو من لغة الجفاف الذي يلاحظه ادنى من له اطلاع على كتابات فلاسفتنا ومتكلمينا وهو امر حاولت ان اخفف منه بالشروح ما امكن حتى يتسنى للقارىء متوسط الفهم او بعضه •

وبعد فاذا كان لي من رجاء من القارىء فهو ان يستحضر في ذهنه انه لايقوم بنزهة هذا من جهة ومن الجهة الاخرى فان هذا البحث كل لا يتجزأ مرتبطة اواخره باوائله فاذا لم يستطع ان يفهم كل شيء في فصوله الاولى فربما ادرك ما غمض عليه منها حين يمضي في قراءته قراءة صبورة متفتحة • ان تجنب الصعوبة امر مستحيل ومن يحب ان يطلع على فلسفتنا

ــ بل والفلسفة القديمة كلها ــ [illegible] لعمق مواجهة الصعوبات في اسلوبها وفي الفاظها وعليه ان يعى انها ليست فلسفة حديثة في المنهج والاسلوب بل وحتى في بعض مشكلاتها وتناولها لهذه المشكلات ، فاذا كانت قراءة الفلسفة الحديثة تحتاج الى جهد وانتباه لايعطيه القارىء حين يقرأ موضوعا آخــر فان عليه ان يضاعف الصبر والانتباه اذا اراد ان يظفر بشىء من فلسفتنا القديمة التي لا ابالغ اذا قلت انها تعرض لاول مرة عرضا جديا وبلغة اهلها في هذه السلسلة .

بغداد ١٩٦٧/٩/٢٦

تمهيـــد

تجمعت دوافع متعددة جعلتني اؤثر كتابة هذا البحث الشاق ولعل اول هذه الدوافع الحاحا الرغبة في اظهار الفلسفة الاسلامية على حقيقتها غنيـــة عميقة ، ولا يمكن تحقيق هذا الا بنقل القارىء الى شعابها وملتوياتها ومواجهته بأساليبها في التعبير والنقاش فان حظ اكثرية القراء والمعنيين بها لا يتجاوز في الغالب الاطلاع عليها من خلال المختصرات والاستعراض العريض لمشاكلها ولست اذيع سرا اذا قلت ان كثيرا ممن يتتلمذون لفلسفتنا بجهدهم الشخصي او من خلال الدراسة الاكاديمية يصعب عليهم ان يتفهموا كتب فلاسفتنا لو فرغوا بانفسهم اليها او واجههم نص من نصوصها وذلك انهم تعودوا ان يقرأوا عنها لا ان يقرأوها • ومعظم الكتب الحديثة التى تؤرخ لفلسفتنـــا مكتوبة للقارىء العام ، فهى لا تعنى بالمشاكل بعمق وغالبا ما تؤرخ لاشخاصها وتدور حول مشاكلها دون ان تدخل فيها واذا قدر لشخص ـ وهذا حكم عام وليس بحاصر ـ ان يدرس احد فلاسفتنا او مشكلة من مشاكل فلسفتنا فانه في الغالب يقتصر على عرض آراء هذا الفيلسوف عرضا سهلا سطحيا يبتعد فيه عن تفاصيل رأيه وعلاقاته بمن سبقه وبمن لحقـــه وباراء المتكلمـــين او سواهم • وباختصار فانني اعتقد ان كثيرا من اللوم الذى يقع على فلسفتنـــا وخصوصا ما شاع عنها من انها مفككة جمعية لا وحدة فيها ولا عمق سببه عدم توافر الدراسات الكفوءة والدارسين الذين تتوفر فيهم كل شـــروط الدراسة كما تتوفر في الدارس او الكاتب او المؤرخ للفلسفة اليونانيـــة او المدرسية (المسيحية) من الغربيين •

لقد احال مؤرخو الفلسفة اليونانية النتف الضئيلة المتبقـــاة من اقوال الفلاسفة الطبيعين وجميع الفلاسفة قبل سقراط بل وحتى «عدم الانسجام» الموجود في كتابات افلاطون وارسطو في كتبهم المختلفة الى مذاهب موحدة

المنهج والهدف ولكن هذا لم يتوفر بعد لاراء متكلمينا وفلاسفتنا الا في حدود ضيقة وخاصة •

ودافع آخر جعلني الج هذا البحث يتصل من قريب بالدافع الأول وهو انني اردت بهذا البحث ان يكون فرصة طيبة لاظهار مدى الوحدة والتلاحم في الفكر الاسلامي فليس هناك ـ وخصوصا بعد ان نضجت المباحث العقلية عند الكلاميين والفلاسفة ـ فكر كلامي وآخر فلسفي او ما يسمى «كلام» و «فلسفة» • نعم هناك مدارس فكرية ، مدارس كلامية واخرى فلسفية ولكن الوشائج قوية بين هذه المدارس والتفاعل مستمر بينها اولا وبين فروع كل مدرسة الواحد مع الاخر ثانيا • ان عمق فكرنا الفلسفي وابداعه انما يمكن رصده وتتبعه في ادراك وملاحظة هذه الوشائج وهذا التفاعل بين المدارس الاسلامية المختلفة وهذا البحث سيعطى الدليل الكافي على معنى وصحة هذا الادعاء •

انني ارى انه من غير المنتج في شيء دراسة اية مشكلة مثل وجود الله، واصل العالم ، والنفس ومصيرها ، وحرية الارادة والجوانب الخلقية •••الخ عند الفلاسفة او المتكلمين على اساس الفصل بينهما والاقتصار على ما يقدمه احدهما حول المشكلة المدروسة •

ولعل من دوافع طروق هذا البحث وهو أمر يتبع الدوافع السابقة انني اريد ان اقدم بهذا البحث مثلا واضحا يقنع الذين يأخذون « علم الكلام» على انه بعيد كل البعد عن الفلسفة عموما والفلسفة الاسلامية خصوصا وانه ليس الا اقوال متفرقة لتفسير آية او شرح حديث وانه مقطوع الجذور بالفكر الفلسفي العالمي قبله وخصوصا اليوناني ، اقول انني اريد ان اقدم بهذا البحث مثلا واضحا يقنع من يذهب هذا المذهب بانه على حظ كبير من

الخطأ • لقد تعودنا ان نضع ابن سينا والاخرين من فلاسفتنا في عداد الفلاسفة وان نضع الفكر الكلامي في خانة اخرى نحرص على ان نتجنب وصفهـــا بالفلسفة • وسيبين هذا البحث ان هذا الفكر السينائي والفارابى وعلى العموم الفكر الفلسفى الاسلامى لم يستطع ان يكون فكرا أرسطيا ولا فكرا افلاطونيا ولا فكرا افلوطينيا ولا فكرا ماديا طبيعيا في كل الحلول التى قدمها لمشكلة الحدوث والقدم وهى اكبر كبريات الفلسفة القديمة وسأحاول في المستقبل اثبات ان هذا هو الحكم في كل المسائل الفلسفية الاخرى • وربما سيدهش كثير من الباحثين الذين تعودوا ان يحسبوا ابن سينا على ارسطو او سواه من فلاسفة اليونان حين سيجدون انه لايبتعد عن كونه مسلما بقدر ما يبتعد عن كونه ارسطيا او افلاطونيا او افلوطينيا • وقد تقاسم الفلاسفة والمتكلمون هذا الموقع الوسط الموفق المتعدد الاصول والابعاد وقدم المتكلمون نظريه فلسفية عن اصل العالم لها مبرراتها العقلية وحججها الفلسفية ونقدها القوى لمواقف المدارس الاخرى المحتملة لمشكلة أصل العالم • وخاض المتكلمـــون في كل الابعاد الموافقة والمخالفة المحتملة بما في ذلك نقدهم لجميع مذاهب اليونان • ويجب ان نقول ان القول بالخلق من عدم هو من ابتداع اللاهوت اليهودى والمسيحى والاسلامى وليس شيئا جاءت به الاديان الثلاثة وان كان مـــن الممكن بالتأويل استخراجه من نصوص القرآن والانجيل والتوراة كما يمكن استخراج القول بالصنع من مادة اولى وهو حل افلاطون بالتأويل ايضا* •

فاذا كان حال المتكلمين هو هذا واذا كان فلاسفتنا ومتكلمونا لاهوتيين اولا واخرا فبأى حق نضع ابن سينا ورفاقه بين الفلاسفة والغزالى والرازى والشهرستانى والدوانى ••• الخ بين المتكلمين ثم نسمى فكر الاولين فلسفة ونسمى فكر الاخرين لاهوتا او عقائد او ما يشبه هذا وذاك • ان هذا البحث

* دللت على هذه الدعوى في القسم الاول من اطروحتى وهى قيد الطبع • راجع فهرس المصادر لهذا البحث •

سيين بما لا يقبل الشك ان هناك فكرا اسلاميا يشمل من يسمون فلاسفة ومتكلمين على حد سواء له سمات واحدة وعلى الانسان اما ان يسميه لاهوتا او مدرسية اذا كان يرى انه كذلك واما ان يسميه «فلسفة» اذا كان يرى انه كذلك وفي كلتا الحالتين فهو مدعو ان يتجنب الوقوع في الغلط المعتاد والذى شبيه الجهل بازاء متكلمينا وفلاسفتنا على حد سواء وهو التمييز بين «كلام» و «فلسفة» • تلك هى الدوافع العامة اما دواعيه المباشرة فهى انني وجدت — وخصوصا بعد ان اطلق الغزالى هجومه على الفلاسفة — شيوع التهمة وترددها حتى عند بعض الدوائر الفلسفية بان الفلاسفة المسلمين يضمرون قدم العالم وانهم ملحدون الخ — وهذه الدعوى يجب ان يوضع حد لها وهذا المقال يسعى الى وضع حد لهذه التهمة وامثالها • ويلاحظ الناظر في كتبنا القديمة المؤرخة للكلام والفلسفة الاسلاميين ضيق المقياس الذى يحكم به على الآخرين بالكفر والالحاد • والامثلة كثيرة وكثيرة ، فعلى سبيل المثال يعدد عبدالقاهر البغدادى في «اصول الدين» و «الفرق بين الفرق»[1] النقاط التى اختلف فيها رجال المعتزلة والخوارج وسواهم عن مذهب اهل السنة ويسميها فضائح ويلصق اليهم الكفر لاختلافهم في فهم آية او حديث وفي كل المسائل حتى الثانوية • والغزالى — على سعة اطلاعه وتلون آرائه في كتبه المختلفة — لايبخل على الفارابى وابن سينا واتباعهما بالكفر في مسائل ثلاث والتبديع في مسائل اخرى[2] • وهو لايجهل كما ان البغدادى لا يجهل ان هؤلاء جميعا مجتهدون في ظل دين واحد معتقدون بوجود الله وسوى ذلك من المسائل التى تدخلهم جميعا في زمرة الروحيين او المثاليين وليس بينهم شخص واحد

(١) البغدادى : اصول الدين ، اسطنبول ١٩٢٨ ص٣١٨ فما بعد • والفرق بين الفرق • القاهرة ١٩١٠ ص١١٤ فما بعد •

(٢) التهافت : بيروت ١٩٢٧ ص ٢٨ـ٢٠ والمنقذ من الضلال • القاهرة ١٣٠٩ • ص ٨ـ١٢ •

بين الماديين. وتطرف الخوارج في هذا المجال مثل يحتذى في ضيق الافق والمقياس حتى كان «الازارقة» يكفرون «النجدات» والمكس بالعكس مع انهم جميعا خوارج[٣] . والمسألة تبلغ أوجها من التطرف وضيق الافق عند عامة الناس ممن لم تواتهم ثقافة شخصية بمذاهب وآراء غيرهم فالعامي سريع الحكم على مخالفيه بالمروق والكفر في ابسط المسائل .

وعندي انه لو رجع الى التمحيص لوجد ان كثيرا ممن اعتبروا في صفوف الملحدين من مفكرينا هم في الواقع من المخلصين للدين او على الاقل للمذهب الروحي وللالوهية . بل لو لوحظ الاستقطاب بين المادية والروحية لوجد ان الفلاسفة المسلمين هم العقبة امام المذاهب المادية في تاريخ الحضارة الاسلامية لانهم مكنوا للمذهب الروحي ـ بما فيه الاديان ـ الاسس العقلية التي تمكنه من الدفاع والهجوم بوجه المذاهب الالحادية والمادية البحتة . ولولا هذه الفلسفات ـ وعلم الكلام جزء منها ـ لكان من السهل على الماديين ترويج مذاهبهم وقد سلحوها بالادلة وجمعوا لها اسباب الاخذ بها ما وسعهم ذلك .

من هذه المقدمة يتضح ان بين الالحاد ـ بمعناه الذي يدل على فهم الكون فهما ماديا بحتا منكرا لوجود قوة عاقلة او آلهة أو أية ثنائية بين المادي والروحي ـ وبين فلاسفة الاسلام فاصلا عريضا فان هؤلاء لا ينكرون الله ولا ينكرون الحياة الاخرى ولا ينكرون التدبير في الانسان وخارجه ، بل ان معظمهم يعترفون بالوحي مع اختلافات في فهم هذه المسائل مهما كان

---

(٣) المبرد : الكامل في اللغة والادب . مطبعة الاستقامة القاهرة بلا تاريخ ص١٧٦ ـ ١٨١ ، والشهرستاني : الملل والنحل ، القاهرة ١٩٥٦ تحقيق محمد زيدان ج١ ص١٢٩ .

يحفظها من الجدة والابتعاد عن الفهم الحرفي للنصوص الدينية فهي تدور في فلك روحي مثالي واضح •

ولكي نقترب اكثر من معنى هذا الذى اقوله من جهة ولكي نعالج صلب الموضوع أضع بين يدى القارىء المذاهب التي وصل اليها الانسان منذ ان بدأ يفكر في مسألة اصل العالم حتى نعرف اين يقع فلاسفتنا ومتكلمونا من هذه المذاهب •

يمكن تصنيف المذاهب في اصل العالم الى ما يلى(*):-

١ - من يقول بان العالم قديم بمادته وصورته وزمانه وتراكيبه ولا اله له او مدبر يدبره • وهذا هو المذهب المادى لجميع اشكاله •

٢ - من يقول بوجود العالم ووجود قوة روحية غير مادية خلقته او صيغته او هي قديمة معه ولكنها تدبره • وهذا هو المذهب الروحي بجميع اشكاله • والاتجاه الاخير يضم المدارس او الشعب التالية :

أ - من يقول بان الله «صانع» للعالم كما يصنع النجار الكرسى من الخشب اى ان الله صنع صور الاشياء وتراكيبها من مادة اولى قديمة • وابرز مثل على هذا «افلاطون» (٤) و «اصحاب الهيولى» (٥) من مفكرينا

(*) انظر الملحق رقم (أ) في «الكتاب الثاني» •

Plato: Timaeus and Critias. Tr. Into Eng. and ed. By. A. E. Taylor. London. 1929. esp. 30a. - 53, 69 b; Also: Zeller: Plato and the Older Academy, esp. Ch. viii, P. 364 ff and Ch. vii, p. 296 ff; Also, A.E. Taylor: Plato, The Man and His Works, London, 1966, pp.(440-444) Also T. M. Forsyth: God and The World, London, 1952. P. 37.

(٤) عن مذهب افلاطون انظر : طيماوس •

(٥) انظر عن هؤلاء ومصادر عنهم : بنس : مذهب الذرة عن المسلمين • ترجمة عبدالهادى ابو ريدة • القاهرة ١٩٤٦ • ص٣٥ وحواشيها -

ويمثلهم ابو زكريا الرازي[٦] .

ب ـ من يقول بان الله قديم والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ولكن الله علة غائية للعالم بمعنى انه المحرك له على سبيل العشق . وأبرز من يمثل هذا الرأي ارسطوا[٧] وابن رشد[٨] .

جـ ـ من يقول بان الله ابدع العالم ابداعا ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض وهذا الفيض ازلي فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات ونستيضح معنى هذين القولين فيما يأتي من هذا البحث ويمثل هذا الاتجاه الفيضيون مثل افلوطين[٩] ومن فلاسفتنا الفارابي وابن سينا[١٠] وامثالهما .

---

(٦) بنس : كتابه السابق . ص٣٧ فما بعد . ودائرة المعارف الاسلامية مادة : Al-Razi بقلم بول كراوس وبنس ، ورسائل الرازي الفلسفية . نشر بول كراوس . القاهرة ، ١٩٣٩ وفالزر :

(٧) انظر : روس

R. Walzer: Greek into Arabic. Oxford. 1962. P. 15 ff.

Ross. W.D: Aristotle, 5th. ed, London, 1964.

وفورسيث . كتابه المتقدم . ص٥٥ ومواضع اخرى ، وماجد فخري : ارسطوطاليس . بيروت ١٩٠٨ خصوصا ص١٠١ فما بعد . ويوسف كرم : تأريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٥٣ ص١٤٥ فما بعد نص ١٧٧ فما بعد .

(٨) ان اعتبار ابن رشد في هذا الاتجاه رأي يخالفني فيه الكثيرون وسأفصله في كتاب خاص يتناول مذاهب الفلاسفة المسلمين في اصل العالم .

(٩) افلوطين : التساعيات او « كتاب الربوبية » نشر ديترشي ليبزج ١٨٨٢ . ونشرة كذلك بدوى ضمن «افلوطين عند العرب» باسمه المنسوب غلطا الى ارسطو وهو «كتاب اثولوجيا ارسطاطاليس» القاهرة ١٩٥٥ ص٦٧ فما بعد .

(١٠) لايمكن الاشارة الى جميع المصادر التى تبين هذه النظرية في كتابات فلاسفتنا ولا المصادر التى تذكرها مع نقدها ولكنني اشير الى بعضها

د – من يرى ان الله خلق العالم من لاشيء لا على سبيل الفيض وليس منذ الازل بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى ارادة الله التي اقتضت ان يوجده في وقت معين»[11] ويمثل هذا غالبية المتكلمين والغزالي في كتبه الكلامية وخصوصا «التهافت» و «الاقتصاد في الاعتقاد» و «كتاب الاربعين»[12].

ان ممثلي هذه المدارس الاربع يلتقون في نقاط التقاء تميزهم جميعا عن الاتجاه الاول وهو الاتجاه المادي • واذا مال بعضهم الى الصنع او الفيض او الخلق من عدم او القول بالتدبير الغائي فقط فليس ذلك لماديتهم

وخصوصا كتابات الفارابي وابن سينا لانهما اكبر ممثلين اسلاميين لها •

أ – الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة ، بيروت ١٩٥٩ ص٣٨ فما بعد ، رسالة زينون الكبير • حيدرآباد ١٣٤٩ ص٦–٧ ، السياسة المدنية حيدرآباد ١٣٤٦ ص١٧–١٨ رسالة في اثبات المفارقات حيدرآباد ١٣٤٥ ص٥ فما بعد • تجريد رسالة الدعاوى القلبية • حيدرآباد ١٣٤٩ ص٤ فما بعد ، عيون المسائل ، ضمن الثمرة المرضية • نشر ديتريشي نيدن ١٨٩٠ • ب – ابن سينا : تسع رسائل • القسطنطينية ١٢٩٨ ص٣٠ ، ٣٥ ، ٣٩٠ ، ٦٩ ، ٩٣ • النجاة • القاهرة ١٩١٣ ص٢٢٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٢ ، ٤٤٩ ، ٤٥٣ ، ٤٦٦ ، والشفاء قسم الالهيات • نشر سعيد زايد • القاهرة ١٩٦٠ ج٢ ص٢٦٧ ، ٤٠٢ • ٤٠٥ ، ٤١٢ ، والاشارات • نشر سليمان دنيا • القاهرة ١٩٥٧ – ١٩٦٠ قسم ٣ ، ٤ ص٦٦١ وحول مصادر النظرية عند فلاسفتنا الاخرين والكتب الكلامية المنتقدة لها انظر حاشية (١) ص٢١٣ من القسم الثاني من اطروحتي •

(١١) يراجع القسم الثاني من اطروحتي فهو يفصل هذه النظرية بكل ابعادها •

(١٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة خصوصا ص٢٢–٢٢٣ ، الاقتصاد في الاعتقاد • الطبعة الثامنة • القاهرة ١٣٢٧ ، ص١٣–١٩ ، ص٤٤–٤٦ • والاربعين في اصول الدين • القاهرة ١٣٤٤ ص٦–٢٥ •

والحادهم او ما يشبه هذا بل لدوافع تليق بتصورهم لله تصورا خاصا • فهم جميعا مجتهدون ضمن الاطار اللاهوتي الروحي البحت • واذا كان بعض الشك يمكن ان يثار حول الحل الارسطي والافلاطوني « انظر الفقرتين أ ، ب في ص١٠-١١» فان شقة الخلاف بين الحلين الكلامي (د) والفيضي(ح) ضيقة جدا بقدر ما يتعلق الامر بالفيض عند فلاسفتنا •

وهذا البحث انما هو توضيح لهذه المسألة •

ان النقاط الجوهرية التي يمكن على اساسها تبيين مدى الخلاف والتلاؤم بين متكلمينا وبين فلاسفتنا الفيضيين تنحصر في ثلاث نقاط هي :ـ

اولا : هل للعالم موجد أو محدث ام لا ؟ وجوابهما انه له محدث وموجد •

ثانيا : هل العالم محدث من مادة قديمة ام ليس من مادة بل هو مبدع عن لاشيء ؟

وجوابهما انه محدث حدوثا ابداعيا لا من مادة قديمة • ويسمى الفلاسفة هذا «بالحدوث بالذات» اى ان العالم يستمد وجودة أى ذاته وبقاءه من الله كما سأوضح •

ثالثا : هل العالم موجود منذ الازل بحيث لا يتصور وجود الله الا ومعه مفعوله اى العالم فالعالم قديم بالزمان ؟ ام هو محدث في مدة لاحقة وليس منذ الازل فهو حادث بالزمان ؟ وهنا يختلف الفريقان وينتج عن اختلافهما في هذا اختلافات اخرى •

القسم الأول

القسم الاول

الفصل الاول

لايمكن استقصاء تفاصيل هذه المسألة وتحقيقها كما ينبغي الا بدراسة جملة من النصوص التي توضح حقيقة الخلاف وجوهر ما كان يجول في ذهن فلاسفتنا ودواعي مذهبهم هذا ، وانا متأكد ان القارىء سيصل الى تقرير المسائل الخلافية اعلاه ـ بالصورة التي عرضتها ـ بعد اطلاعه على هـذه النصوص التي حاولت ان اشرحها كلما وجدت ذلك ضروريا .

انني ساقتصر على كتابات الفارابى وابن سينا فيما وراء الطبيعة وهما الرائدان لنظرية الفيض في العالم الاسلامى واليهما وجه الغزالى كلامه في تهافته(١) .

يقول الفارابى في كتابه « الجمع بين رأى الحكيمين ... » : «ومعنى قوله اى ارسطو ان العالم ليس له بدؤ زمانى انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه كما يتكون البيت مثلا او الحيوان ... فان اجزاءه يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدؤ زمانى . ويصح بذلك انه انما يتكون عن ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان (٢) . ومن نظر اقاويله في الربوبيـة في

(١) في تهافت الفلاسفة يقول الغزالى انه «سيقتصر على اظهار تناقض مقدمهم ـ اى مقدم الفلاسفة ـ المعلم الاول ... ورأى اقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام الفارابى ابو نصر وابن سينا ... فليعلم انا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هـذين الرجلين» ص٨ـ٩ .

(٢) هذا هو المعروف عن افلوطين في تساعياته انظر هامش (٣) في الصفحة التالية . اما ارسطو فهو لايقول بان العالم حادث باى معنى من معانى الحدوث ولكن الفارابى هنا ينقل عن الكتاب المسمى «اثولوجيا ارسطاطاليس » والذى ثبت انه جزء من تساعيات أفلوطين . والمهم ان الفارابى في هذا النص وماسيلى من تتمته يعترف بحدوث العالم من لاشىء وان الهيولى او مادة العالم هى الاخرى ليست ازلية بل محدثة ولكن الفارابى يصر على الحدوث بالذات لا بالزمان وسيأتى ايضاح هذين .

الكتاب المعروف باثولوجيا لم يشبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهناك تبين ان الهيولي ابدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وانها تجسمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت[٣] . وقد بين في «السماع الطبيعي» ان الكل لايمكن حدوثه بالبخت والاتفاق . وكذلك في العالم جملة . يقول في كتاب « السماء والعالم » ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض[٤]. وقد بين هناك ايضا امر العلل كم هي واثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هنـاك ايضا أمر المكون والمحرك وانه غير المتكون وغير المتحرك . وكما ان افلاطون بين في كتابه المعروف بـ «طيماؤس»[٥] ان كل متكون فانما يكون عن علة مكونة له اضطرارا وان

(٣) افلوطين : كتاب اثولوجيا ارسطاطاليس ، ديترشي ، ص١٣ ، ١٥ ، ٥٧ ، ٧٩ ، ١١٢ ، ١٣٢ . وفيما يخص اكتشاف ان هذا الكتاب هو جزء من تساعيات افلوطين انظر مقدمة كتاب افلوطين عند العرب للدكتور بدوى . القاهرة ١٩٥٥ .

(٤) هذا صحيح فان ارسطو يستدل على وجود الله بدليل النظام ولكن ليس باعتبار الله محدثا او مبدعا بل كعلة غائية . انظر ارسطو :
Aristo: Metaph, Vol. VIII of The Works of Aristotle, Tr. into English, Under The Editorship of W. D. Ross, Oxford, 1930. Book. XII, 1074b. 15 ff; W.D. Ross, Aristotle, Op. Cit, P. 182—186. Also, B. Russel: History of Western Philosophy, New ed., London, 1961. p. 180.
وكذلك تفسير ما بعد الطبيعة . لابن رشد . بيروت ١٩٤٨ ج٣ . ٥١ت. ص١٦٩٢ .

(٥) ترجم كتاب طيماؤس الى العربية فقد نقله ابن البطريق ونقله حنين بن اسحاق او اصلح ما نقله ابن البطريق .
الفهرست . مطبعة الاستقامة بلا تاريخ . ص٣٥٨ ، المسعودى : التنبيه والاشراف . نشر دى غويه . ليدن ١٨٩٤ ص١٦٢ . والقفطى : تاريخ الحكماء . ليبزج ١٣٢٠ . ص١٧ ؛ وابن صاعد : طبقات الامم . بيروت ١٩١٢ . ص٢٣ .

المتكون لايكون علة لكون ذاته[٦] كذلك ارسطوطاليس بين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لايتناهى ابدا البتة وبرهن على ذلك ببراهين واضحة[٧] •••• (و) انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطوائف من العلم بحدوث العالم وتلخيص امر الابداع ما لارسطوطاليس وقبله افلاطون ولمن يسلك سبيلهما ، وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء في سائر المذاهب والنحل ليس يدل على التفصيل ـ الا على قدم الطبيعة وبقائها ، ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والاخبار المروية فيها والاثار المحكية عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بانه كان في الاصل ماء[٨] فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم مما يدل جميعه على الاستحالات[٩] والتغاير التي هي اضداد الابداع • وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه امر السموات

---

(٦) هذا ما يقرره الكندى ايضا في رسائله مثل «كتاب الكندى الى المعتصم في الفلسفة الاولى» ضمن « رسائل الكندى الفلسفية» ج١ القاهرة ١٩٥٠ ص١٢٣ فما بعد •

(٧) افلوطين : اثولوجيا ••• ص ٩٧ ، ١٢٧ • وقد اخذ بهذه الفكرة فلاسفتنا اعتبارا من الكندى : رسائل ج١ • ص١٣٢ مما بعد • وتجدر الاشارة الى ان كتاب اثولوجيا قد ترجمه الى العربية عبدالمسيح ابن عبدالله بن ناعمة الحمصى وان الكندى قد أصلح هذه الترجمة لاحمد بن المعتصم ولا يفى المقام للاشارة الى ورود بحث الوحدة والكثرة في كتب الفارابى وابن سينا وجميع الفلاسفة المسلمين فانه مبحث رئيس •

(٨) **تفصيل هذا في القسم الاول الفصل الثالث من اطروحتى حيث بينت** اقوال المصريين القدماء والبابليين واليهودية والمسيحية والجاهلية وكلها تتفق على هذا المعنى •

(٩) مثل ان يعتبر الماء بخارا والجبال هشيما الخ ••

والارضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها[١٠] مما لا يدل بشيء منه على التلاشي المحض، ولولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ـ ارسطو وافلاطون ـ ومن سلك سبيلهما ممن اوضحوا أمر الإبداع بحجج

(١٠) واضح انه يعرض بالقرآن هنا فان آيات كثيرة في القرآن تتكلم عن تحول وتفطر السموات والارض لافنائهما الى العدم المحض مثلا (٨٢ : ١ فما بعد ، ٨٤ : ١ فما بعد ١٠٠ الخ) . واستنادا على هذه الايات فان غالبية المتكلمين رفضوا ان ينتهى العالم في المستقبل الى الفناء المحض بحيث يصير الله وحده كما كان وحده ويمثل هذا الاتجاه العام النظام والإسكافي ومعمر والاسوارى . انظر : «الانتصار» للخياط نشر نيبرج . القاهرة ١٩٢٥ . ص١٩ ، ٢٣ـ٢٤ . وهذه هي فكرة ابن حزم : «الفصل في الملل والنحل» القاهرة ١٩٥٩ ج١ ص١٩ـ٢٠ . وهو رأى غالبية الفرق كالكرامية . انظر : «المحصل» للرازى ـ فخر الدين ـ القاهرة ١٩٢٣ . ص٩٨ . انظر كذلك «الفرق بين الفرق» للبغدادي . ص٢٠٥ و «اصول الدين» له ايضا ص٦٧ «وتلبيس ابليس» لابن الجوزي . القاهرة ١٩٢٨ . ص٨٤ . وهذه هي فكرة الغزالي : «تهافت» ص٨٠ـ٨١ . اما ابن رشد فيقرر استنادا على ارسطو ان كل ماله اول فله آخر وما ليس له أول فليس له آخر : «تهافت التهافت» ص١٢٠ وكتاب «فصل المقال ...» ضمن «فلسفة ابن رشد» نشر مولر . ميونيخ ١٨٥٩ . ص ١١ فما بعد . وابن رشد ينسب قول المتكلمين السابق الى افلاطون . وفيما يخص أصل هذين القولين عند افلاطون وارسطو انظر :

(Aristo: De Caelo: Vol 2 of the Works of Aristotle, Ed. by Ross, Oxford. 1930. Bk. 1..10. 280a, 30. and Bk. 1. 12, 282a, 25 ff).

وفي الموضع الاول يورد ارسطو رأى افلاطون الذى يذكره الاخير في كتاب «طيماوس» . انظر :

Plato: Timaeus, op. Cit, 88b. and: Zeller: Plato op. cit. P. 363.

وفكرة افلاطون والمتكلمين اخذ بها جالنيوس ايضا : انظر فان دين برغ :

Van den Bergh: The Incoherence of the Incoherene, Gibb's Memorial. No. 19, 195. Vol, 2. p. 7u, note 2.

والضحة مقنعة وانه ايجاد الشيء لا عن شيء وان كل ما يتكون من شيء ما فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشيء ، والعالم مبدع من غير شيء فمآله الى غير شيء ، فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منها مالهما في الربوبية وفي مبادىء الطبيعة ، لكان الناس في حيرة ولبس[١١]....».

وفي كتاب «آراء اهل المدينة الفاضلة» يقول الفارابي « الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات وهو بريء من جميع انحاء النقص»[١٢] . ثم بعد أن يتكلم في عدة فصول عن نفي الشريك عنه وانه لاضد له وانه لايمكن تحديده وادراك كنهه وان صفاته عين ذاته وانه غني بذاته عن سواه[١٣] ، يتكلم عن فيض الاشياء عنه فيقول : «متى[١٤] وجد للاول — اى الله — الوجود الذى هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات . ووجود ما يوجد عنه ، انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر . فعلى هذا الوجه لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ولا على انه غاية لوجود الاول كما يكون وجود الابن غاية لوجود الابوين. فالوجود الذى يوجد عنه لا يفيده كمالا ما ، اى ليس مثل الذى يبذل مالا لينال كرامة او رئاسة ، لانه لو كان كذلك يكون لوجوده سبب فتسقط أولويته ، ويحصل غيره أقدم منه ، بل وجوده لاجل ذاته ويتبع وجوده ان يوجد عنه غيره بلا عائق لا من نفسه ولا من خارج اصلا ولا يحتاج الى شيء آخر غير ذاته مثل آله خارجة عنه او حركة يستفيد بها حالا لم يكن له مثل الشمس

---

(١١) الفارابي : الجمع بين رأى الحكيمين : ضمن : الثمرة المرضية .. نشر ديترشي . ليدن ١٨٩٠ . ص٢٣-٢٥ .

(١٢) الفارابي : آراء ... بيروت ١٩٥٩ . تحقيق البير نصرى نادر . ص٢٤ .

(٢٣) كذلك : الفصل ٢-٦ ، ص٢٥-٣٧ .

(١٤) يسمى هذا «دليل العلة التامة» وسيأتى بيانه وصيغ أخرى له .

تتحرك ليحصل لنا التسخين ومثل احتياج النار الى حرارة ليكون عنها وعن الماء بخار»(١٥) . ويقول في الفصل الثامن «الموجودات كثيرة متفاضلة ـ مثل العقول التي تسير الافلاك والافلاك والاجسام الطبيعية ...الخ ـ وجوهر الله جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود) كاملا او ناقصا» .

وجوهره ايضا جوهر اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود ومرتبته منه فيبتدء من أكملها وجودا ثم يتلوه ماهو انقص منه قليلا الى ان ينتهي الى الموجود الذى ان تخطى عنه الى ما دونه ، تخطى الى مالم يمكن ان يوجد أصلا فتنقطع الموجودات من الوجود ..»(١٦) .

وفي «رسالة زينون الكبير» يقول : « ان كان كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون ممكن الوجود ، اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد ، ولو كان واجب الوجود ، لكان لم يزل ولا يزال موجودا . وممكن الوجود يحتاج الى علة تخرجه من العدم الى الوجود . فكل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود . وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره ؛ وهكذا الكلام في هذا الغير ممكن ، فلابد من الاستناد الى الواجب بذاته(١٧) . ولا يجوز ان يكون الشيء علة لذاته لان العلة تتقدم على المعلول بالذات ولا يكون للشيء وجودان احدهما متقدم وعلة ، والآخر متأخر ومعلول ، حتى يكون الشيء علة لنفسه وبهذا يعلم انه لايجوز ان تكون ماهية الشيء سببا

---

(١٥) آراء ... الفصل السابع . ص٣٩ .
(١٦) يقصد بذلك الهيولى اى المادة غير المتعينة والخالية من الصور وهي آخر المفاضات . آراء . ص٤٠ .
(١٧) في ايرادى لنصوصه من كتابه «تجريد رسالة الدعاوى القلبية» ص٢٨ من هذا الكتاب سأوضح معنى هذه المصطلحات . وكذلك في مواضع أخرى .

لوجوده العارض للماهية ، لان وجود العلة هو سبب في وجود المعلـــول • وليس للماهية وجودان ، احدهما مفيد والآخر مستفيد ، ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما علة للاخر[١٨] ، لان هذا يؤدى الى وجود الشيء متقدما على وجوده ، وذلك باطل • ولا يجوز ان تكون علل الى ما لانهـــاية لها[١٩] ، لان لكل واحدة منها خاصية الوسط فتكون معلولة باعتبار وعلة باعتبار • وكل ما له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف ، والطرف نهاية فيكون استناد الممكنات الى وجود واجب الوجود بريئا عـــن العلل المادية والصورية والغائية والفاعلية»[٢٠] • ويقول ايضا :«لم يصدر عنه ما لا يلائمه ، ولولاه لما بقى شيء من الموجودات •••»[٢١] •

والجدير بالملاحظة ان الفارابى يرى ان الحاجة الى الله هى الامكان لا الحدوث وهو بذلك يخالف المتكلمين وخصوصا قبل القرن الخامس الذين يرون ان الحاجة الى الله هى في احداث الاشياء بعد ان لم تكن كما يبنى البناء البيت • وسأعود الى توضيح هاتين الطريقتين طريقة الامكان وطريقة الحدوث، والدواعى لاختيار احدهما عند هذا الفريق او ذاك •

وفي كتاب «فصوص الحكم»[٢٢] بعد ان يتكلم عن اقسام الموجودات

---

(١٨) في رسالته : «تجريد الدعاوى القلبية» حيدرآباد ، ١٣٤٩ • ص٢-٣ يسمى هذا «بالدور» •

(١٩) اوضحت السبب العام لهذه الاستحالة في شرحى لهذا المبدأ حين اوردت نصوصاً من رسالة الدعاوى القلبية في جزء لاحق •

(٢٠) رسالة زينون الكبير • حيدرآباد • ١٣٤٩ • ص٣-٥ • وسيكون بامكان القارىء فهم هذا النص جيدا من خلال شروحى للنصـــوص الاخرى للفارابى وابن سينا المذكورة في هذا البحث •

(٢١) رسالة زينون • ص٦ •

(٢٢) يرى بنس انه لابن سينا • ولكن هنرى كوربان في كتـــابه «تأريخ الفلسفة الاسلامية» ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى بيروت ١٩٦٦ يرى ان بنس مخطىء في هذه الدعوى • ص٢٤٤ •

للممكن والواجب[٢٣] كما سبق في رسالة زينون يقول «.. الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست[٢٤] ، ولها عن غيرها ان توجد[٢٥] ، والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات فالماهية المعلولة ان لم توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم»[٢٦] . وفي موضع آخر من نفس الكتاب نص فيه يصرح الفارابي بان الله مريد وانه فاعل للعالم منذ الازل بحيث لايكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل . يقول الفارابي : « ارادة الله قبل كون الشيء بالذات وهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء من ارادة الله في الزمان وانما في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فاراد الله»[٢٧] . ويصرح في نص طويل على « ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية»[٢٨] .

وفي كتاب «السياسات المدنية» يبين ان الله مفيض للموجودات كلها وان ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان بل بالذات والرتبة مع اشارة الى دليل العلة التامة : « ومتى وجد للاول الوجود الذى هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية التي ليست الى اختيار الانسان على ماهي عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ، ووجود ما يوجد عنه علي جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر . وما يصدر عنه ليس سببا له ولا انه غاية لوجوده ولا على انه يفيده كمالا ... ولا يحتاج في ان يفيض

(٢٣) الفصوص : حيدرآباد ١٣٤٥ . ص٣ .
(٢٤) في الاصل «وانها ان ليست» .
(٢٥) في الاصل «ان يوجد» .
(٢٦) فصوص ... ص ٣ـ٤ .
(٢٧) فصوص ... ص٢١ .
(٢٨) فصوص ... ص١٧ .

عن وجوده وجود شيء آخر الى شيء غير ذاته وغير جوهره كما نحتاج نحن ٠٠ وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره اكمل من وجوده الذى به تجوهره فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان اصلا انما يتأخر عنه سائر انحاء التأخر»(٢٩) ٠

وفي «رسالة في اثبات المفارقات» يثبت ان الاشياء ممكنة وواجبة كما في رسالة زينون ويبين انه لابد من الوصول الى واجب الوجود بذاته وفيها يبين ان علة الحاجة الى الله هى الامكان لا الحدوث واليــك النص مختصرا : « الممكنات واجب فيها ان تنتهى الى موجود لا سبب له ، والا كان يلزم اذا وضع طرفان وواسطة ، وكان موضع الطرف الاخير معلولا ، والاول علة ،

---

(٢٩) السياسات المدنية : حيدآباد ١٣٤٦ ـ ص١٧ـ١٩ ٠ «وانواع التأخر والتقدم عند الفلاسفة خمسة هى : ١ ـ بالعلية ، مثل تقدم حركة اليد على الخاتم وهما معا والمتقدم هنا علة فان حركة اليد هى علة حركة الخاتم ٠ ٢ ـ بالذات مثل ماهية الاثنين مفتقرة الى حصول الواحد وحصول الواحد غنى ، والمتقدم هنــا ليس عــلة لوجــود المتــأخر ٠ ٣ ـ بالشرف كتقدم ابى بكر على عمر ٠ ٤ ـ بالرتبة الحسية كتقدم الامام على المأموم او بالرتبة العقلية كتقــدم الجنس على النـــوع ٠ ٥ ـ التقدم بالزمان ومثاله تقدم الاب على الابن» ٠ عن كتاب الاربعين للرازى ٠ حيدرآباد ، ١٣٥٣ ٠ ص٧ ٠ ويقول الشهرستانى ان بعضهم يضيف تقدما آخر وهو بالطبع وكل هذا احصاء حصر لم يجد الفلاسفة عليه دليلا الا الاستقراء ٠ «الاقدام في علم الكلام» تصحيح الفرد كيوم (عربى ـ انكليزى) اكسفورد ١٩٨٤ ، عربى ص٨ ٠ ويمكن مراجعة هذا المبحث في الكتب التالية : ابن سينا : الشفاء قسم الالهيات ٠ القاهرة ١٩٦٠ ٠ ج١ ٠ ص١٦٣ ، والاشارات القسم الثالث والرابع ٠ ص ، ٥١٤ ، وشرح الطوسى له نفس الصفحة نوت (١) والغزالى : مقاصد الفلاسفة ٠ القاهرة ١٩٦١ ٠ ص١٨٧ـ١٨٨ ، والفارابى : فصوص ٠٠٠ ص٢٢ـ٢٣ ، وابن رشد تهافت التهـــافت (ترجمة فاندنبرغ المــار ذكرها ٠ ج١ ٠ ص٤١ ٠ و «رسائل ابن رشد ، ما وراء الطبيعــة» حيدرآباد ١٣٦٥ ص٣١ ، ٣٢ ، ٩٣ ٠

ان يكون الاول ايضا حكمه حكم الواسطة المحتاجة الى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت عدة الوسائط متناهية او غير متناهية • فوجب ان يكون في الموجودات موجود لا سبب له • وذلك بعد ان توضع العلل والمعلومات موجودة معا ، اذ المعلول لا يصح ان يوجد من دون علة • واذا حصل وجوده فانه ان استغني بعد وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد ان كان ممكنا ومحتاجا الى العلة والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته ••• وبالجملة فلا تأثير للفاعل اى في الحدوث اى في سبق العدم ••• بل هذا له من ذاته • وما له من ذاته فلا سبب له»[٣٠] • وسيأتي مزيد توضيح لهذه المسألة والفرق بين ان تكون علة الحاجة الى الله الامكان او الحدوث •

ويكرر في «التعليقات» ما سبق ان ذكرناه في كتبه السابقة من ان كل شيء من الله وان العلة يجب ان يكون معها معلولها وهذا إشارة الى دليل العلة التامة[٣١] • ويقول «هو الاول والآخر لانه هو الفاعل والغاية فغايته ذاته وان مصدر كل شيء عنه ومرجعه اليه»[٣٢] •

وفي كتاب «مسائل متفرقة» يقول : « وللزمان بدؤ وبدؤه هو الاول المحض – اى الله – وبدؤ الشيء غير الشيء •••• وكل العالم انما هو مركب في الحقيقة[٣٣] من بسيطين وهما المادة والصورة ••• فكونه كان دفعة بلا زمان وكذلك فساده بلا زمان ••• واجزاء العالم متكونة فاسدة في زمان والله تعالى الذى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد »[٣٤] •

---

(٣٠) «رسالة في اثبات المفارقات» • حيدرآباد ، ١٣٤٥ • ص٣–٤ •

(٣١) «التعليقات» حيدرآباد ، ١٣٤٦ • ص١ ، ٦ •

(٣٢) كذلك ص١٢ •

(٣٣) في الاصل «مركب الحقيقة» •

(٣٤) «مسائل متفرقة» • حيدرآباد ١٣٤٤ • ص٥–٦ • ولفهم النص اقول ان الفارابى يميز بين كون العالم وفساده ككل اى وجوده وعدمه

وفي تجريد رسالة الدعاوى القلبية» يوضح الفارابي معنى الواجب الوجود بذاته والممكن الوجود بذاته والواجب الوجود بغيره ثم يبرهن على وجوب وجود واجب وجود بذاته وان الموجودات توجد عنه على سبيل الفيض وان الله ليس مفيضا او محدثا للعالم على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والارادة ولا على سبيل القصد المشبه لقصدنا وارادتنا وان فعل الله ليس هو ايجاد الاشياء من العدم بعد ان ظلت مدة غير موجودة ثم بعد ايجادها يقف فعله كما هو الحال بين البانى والبيت الذى يبنيه فان البيت قد يبقى مع موت البناء وقد انقطعت صلة البناء بالبناء او بالبيت بعد الانتهاء منه • بل على العكس من هذا ان ايجاد الله هو انه يديم وجود ما يوجده ، لانه متى كف عنه ، صارت الموجودات ممكنة بذاتها وليس موجودة على الحقيقة لان الممكن بذاته لايوجد الا بايجاد موجب له ولو ترك لنفسه لعاد الى الامكان والممكن هو الذى يمكن ان يوجد ويمكن الا يوجد ولكن لكى يوجد لا بدله من موجب فهو ليس من صنف المستحيل الوجود ولا من صنف الواجب الوجود • ثم يوضح الفارابى ايضا ان صدور الاشياء وايجاد الله لها ازلى لعدم وجود عائق يعيق العالم عن الصدور الازلى او يجعل الله يمتنع عن الاصدار الازلى • واليك النص :

جملة وبين تكون وفساد اجزائه فيعرف الكون والفساد بالمعنى الثانى بان الكون هو تركيب او شبيه به ، وان الفساد هو انحلال او شبيه به، واقل ما يكون عليه التركيب والانحلال شيئان لان الشيء الواحد لاتركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز ذلك الا في زمان • ومن هنا نفهم لماذا يكون الله الواحد البسيط الحق لا كون له ولا فساد • اما قوله « وللزمان بدؤ وبدؤه هو الاول» فهو نفى لان يكون للزمان ابتداء وذلك بان يكون الله وحده وليس معه عالم ولا زمان ثم بعد مضى آماد أوجد الله العالم فابتدأ معه الزمان الذى هو عدد او مقياس حركة الفلك المحيط بالعالم او ما شابه • فالزمان عند الفارابى ازلى ازلية الله طالما ان ابتداءه هو الله والله لا بداية له • وسيتضح هذا المعنى بصورة تامة كلما تقدمنا في هذا البحث •

«الوجوب والامكان والوجود معان تتصور لا بتوسط بل هي بينة بذاتها» ثم يعرف الواجب الوجود بانه « ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده» . (والممكن الوجود) «هو الذى متى فرض غير موجود لم يلزم عنه محال وانه لابد ان تكون له علة » . ويقرر ان الممكن الوجود بذاته قد يصير واجب الوجود بغيره اذا ارتبط بعلة تامة واجبة الوجود بالذات مثل الله هو واجب الوجود بالذات فاذا كان العالم معلوله ، والعالم ممكن الوجود بالذات صار العالم واجب الوجود بالله(٣٥) . و «الامور الممكنة الوجود» لا تسلسل في العلية والمعلولية الى ما لانهاية له(٣٦) ولا ان يكون دور بل تنتهى الى امر واجب

---

(٣٥) يمكن وضع هذه التعاريف باسلوب واضح فالواجب الوجود بذاته هو الذى لايمكن ان يكون غير موجود والذى ليس له علة بل وجوده من ذاته مثل الله . اما الممكن بذاته فهو الذى يمكن ان يوجد وان لا يوجد ولابد لوجوده من علة غيره مثل العالم اما الواجب الوجود بغيره فهو الممكن بذاته ولكن لتعلقه بعلة واجبة الوجود اصبح موجودا دائما فصار حكمه حكم الواجب الوجود ولكن ليس بذاته كالاول بل لتعلقه بغيره مثل العالم الفائض عن الله منذ الازل عند الفيضين والذى لايمكن تصور الله الا ويتصور معه وجود العالم .

(٣٦) استحالة التسلسل في العلل والمعلولات أوضحها الفارابي في دليل الوسط سابقا وسيوضحها ابن سينا فيما بعد وبالجملة فهي مبنية على اساس ارسطى مفاده : ان ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل . اى لا يدخل كله مجتمعا في الوجود لان ما لا نهاية له لا يعد ولا يحصى فلو فرضنا ان العالم حادث (او متحرك) ، وله محرك (او محرك) فاذا كان هذا المحدث له محدث وتسلسل المحدثون الى ما لا نهاية لم يمكن ان يوجد هذا العالم لان وجوده لا يتم الا بعد وجود ما لا نهاية له من العلل والمعلولات . ولما كان العالم موجودا لزم القول بوجود محدث اول لا محدث له . وان احد ادلة وجود المثل والله عند افلاطون يقوم على استحالة التسلسل هذا وكذلك وجود المحرك الاول الذى

الوجود بذاته» . وبعد ان يتكلم عن صفات واجب الوجود بذاته كما في كتبه الاخرى مثل انه خير محض وانه لاعلة له وان الوجود عنه لا لغرض يقول «وانه توجد عنه سائر الموجودات على جهة فيض وهذا الفيض لا عن قصد منه شبيه بقصدنا(٣٧) لاجل شيء وان كونه عنه لا يجوز ان يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفه والارادة(٣٨) وانه علة لوجود الكل على معنى

لا يتحرك عند ارسطو مستند الى هذا المبدأ . وقد استخدمه المتكلمون والفلاسفة لاثبات جملة قضايا منها وجود الله . انظر :

Aristo: Phy. Vol. 11. of Ross. ed. Oxford. 1930. Bk. III. 6, 206 a—b.

وقد كان افلوطين واوريجين مدركين لصعوبة القول بتسلسل لا نهاية له بالفعل ولذلك قالوا بالدورات الابدية . انظر :

Van Den Bergh, op—cit, Vel. 2. note (6) on P. 14.

وكأمثلة على ترديد هذا المبدأ عند متكلمينا وفلاسفتنا انظر : الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ج١ . ص١١٦ ، ٢٠٤ .. والفارابى : «عيون المسائل» . ضمن الثمرة المرضية . ص٦١ . و «الاقدام» للشهرستانى . ص٦ . ولمعرفة تفاصيل وافية عن موضوع التسلسل هذا يراجع ص٣٦٦ فما بعد من القسم الثانى من اطروحتى .

(٣٧) فواضح هنا انه لا ينفى ان يكون الله له قصد ولكنه ينفى ان يكون له قصد مثل قصدنا اى القصد النفعى لاننا اذ نطلب الاشياء فانما نطلبها لغرض نستكمل به او نقص نريد ان نتجنبه بها وهذا غير جائز على الله ومن هنا ـ وسيتضح هذا المعنى فيما يلى مرارا ـ يكون المتكلمون متجنين على الفارابى ـ وهذا يصدق على ابن سينا ايضا كما سنرى ـ باتهامهما وغيرهما من الفلاسفة بانهم يجعلون الله بلا ارادة ولا قصد كالجماد .

(٣٨) وهذا تأكيد لما ذكرته في النوت السابقة فان النص صريح ـ وستأتى نصوص اخرى عنده وعند ابن سينا ـ على ان الله ليس فاعلا مطبوعا مثل النار تحرق وطبعها الاحراق دائما بدون ادراك او شعور بفعلها وكذلك الشمس تسخن دونما ادراك لفعلها . ومن هنا يكون المتكلمون متجنين باتهام الفلاسفة انهم يعتبرون الله فاعلا مطبوعا .

انه يعطي الكل وجودا دائما ويمنع العدم مطلقا لا ان يعطى الكل وجودا جديدا بعد تسلط العدم عليه الا العدم الذى يستحقه الكل بذاته[٣٩] فيكون علة على انه مبدع والابداع هو ادامتـــه تأييس ماهو بذاته ليس[٤٠] ادامة لا تتعلق بعلة غير ذات المبدع وانه ليس[٤١] في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه ، فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل في انه لا يجوز ان يتجدد له ارادة لم تكن في الازل»[٤٢] •

ويقول في موضع آخر ان العالم لم يكن غير موجود ثم وجد بل هـــو موجود منذ الازل وبذلك يرفض قول متكلمينا ان العالم مخلوق بالزمان اى له بداية زمانية • ومعنى هذا ان العالم قديم بالزمان اى ان وجوده مصاحب لوجود الله لا ينفك عنه لحظة واحدة ولكنه اى العـــالم حادث بالذات لان الحادث بالذات هو الذى يستمد وجوده من سواه ولا بقـاء له اذا عدمت العلة التى هو بها متعلق • ولا ننسى ان العالم عند الفارابى من صنف الوجود

(٣٩) من حيث انه ممكن بذاته وسأوضح بعد قليل في نص لاحق معنى ان يمنع الله العدم مطلقا الى آخر السطر •

(٤٠) اول من استخدم هذين المصطلحين حسب علمي الكندى : رسائل ج١ ، ص١١٨ ، ١٢٣ ، ١٣٣ ، ١٦٥ ، ١٨٣ واستعمله ايضا «السكاكية» انظر : الاشعرى : «مقالات الاسلاميين» • نشر رتر • اسطنبول ١٩٢٩ ج١ • ص٢١٩ «والانتصار» للخياط • ص٨٢ ، والقاسم بن ابراهيم : كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع • نشر جـويدى • رومـــا ١٩٢٧ ، ص٤٧ • واخوان الصفا : الرسائل • نشر الزركلي • القاهرة ١٩٢٨ ج٣ • ص ٣٦٠ ، وابن سينا : تسع رسائل ص٣ ، والالهيات من الشفاء • ج١ • ص٢٦٥ ، ج٢ • ص٢٦٣ ، ٢٦٧ •

(٤١) هذا هو جوهر دليل العلة التـــامة المبنى عـــلى ان الفـــاعل الكامل لايتأخر عنه فعله لان تأخره يعنى انه لم يكن تام الشروط وانه تجددت فيه ارادة او قدرة وكل ذلك مستحيل لانه اى الله لايتغير — • وسيأتى مزيد ايضاح مع مصادره •

(٤٢) هذه النصوص من الدعاوى القلبية • ص٢ — ٤ •

الممكن فحالما تنقطع صلته بموجده او بعلته الموجبة يعود عدما • ولكن لما كان الله واجب الوجود بذاته اى لايمكن تصور عدم وجوده ازلا ولا في المستقبل والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعلة ، اصبح العالم قديما بالزمان محدثا بالذات • يقول الفارابى : « وان العالم محدث لا على انه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم بل على ان العالم وجوده بعد وجود الله بالذات»(٤٣) •

وفي كتاب « عيون المسائل » بعد ان يتكلم عن اقسام الموجود الثلاثة الواجب بذاته والممكن بذاته والواجب الوجود بغيره واستحالة التسلسل وانه لذلك لابد من الانتهاء الى واجب وجود بذاته يقول : « ووجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الاشياء ولا صدور الاشياء عنه على سبيل الطبع من دون ان يكون له معرفة ورضاء وانما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالما بذاته(٤٤) وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما

---

(٤٣) الدعاوى القلبية • ص٧ •

(٤٤) مشكلة علم الله وتعلقه بالموجودات ، وهل علمه بالشيء يكون بعد وجود الشيء او قبله وهل هو علم زمانى بمعنى انه اذا تغير المعلوم تغير علم الله مثل ان يكون الانسان جالسا فيعلمه الله جالسا فاذا وقف تغير علم الله فصار يعلمه واقفا اقول هذه المشكلة من المشاكل الميتافيزيقية العويصة في الفلسفة القديمة اليونانية والاسلامية وبصورة عامة الوسيطة وقد قدمت لها حلول مختلفة ولا يسع المجال لذكرها هنا واكتفى بالاحالة الى «مقالات الاسلاميين» للاشعرى ج١ • ص٣٦ فما بعد ، ص١٥٧ فما بعد ، ص٢١٩ فما بعد ، ٢٨٠ ، ج٢ • ص٤٨٩ فما بعد • وبحثى المنشور في مجلة كلية الآداب عدد (٩) سنة ١٩٦٦ بعنوان «مشكلة المعدوم •••» ص ٣١٦ فما بعد • كما يمكن الرجوع الى كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالى و «تهافت التهافت» لابن رشد المسائل الحادية عشر – الثالثة عشر • لمعرفة موقف فلاسفتنا في المسألة ، وكذلك مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور لقسم الالهيات من شفاء ابن سينا – المار ذكره – حيث يناقش مدكور المسألة من جميع وجوهها بقدر ما يتعلق الامر بالمتكلمين وفلاسفتنا • اما عن ارسطو وافلوطين وافلاطون فاكتفى بالمصادر العامة عن فلسفتهم في اصل العالم اول هذا الكتاب •

يجب ان يكون عليه[٤٥] . فاذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للاشياء ليس بعلم زماني وهو علة لوجود جميع الاشياء بمعنى انه يعطيها الوجود الابدي ويدفع عنها العدم مطلقا ، لا بمعنى انه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة[٤٦] وهو علة المبدع الاول[٤٧] والابداع

---

(٤٥) موقف الفيضين من مشكلة الشر يتلخص بتفسيرين هما :-
١ - ان الشر هو نقصان الخير اى ان الشر ليس له وجود حقيقي كما ترى المذاهب الاثينية مثل المانوية والمرقونية والزرادشتية بل هو عند الفيضيين وجود نسبي ، ذلك ان العلة اكمل من المعلول فالله اكمل من العقل الاول الذي يصدر عنه وهذا اكمل من بقية العقول التي تفيض بالتدريج الواحد بعد الاخر وهكذا يستمر الصدور ويستمر تناقص الخير حتى نصل الى المادة الاولى التي تعتبر الغاية في النقص فهي نقص بالنسبة للخير الذي تتصف به الموجودات التي هي اقرب منها الى الله ولكنها في حد ذاتها ليست شرا باطلاق ومثلها مثل الشمعة مع انها ضوء وليس ظلاما في حد ذاتها الا انها اذا قيست بمصباح قوي تعتبر ظلاما او ضوءا ناقصا .
٢ - ان الشر هو شر غير مقصود بل هو شر عرضي وهو شر بالنسبة لنا بينما هو امر اقتضاه نظام الكون الكلي فمثلا الله اوجد كائنات خيرة مثل العقول المدبرة للافلاك العليا او الملائكة بلغة الفلاسفة المسلمين ثم اوجد موجودات مثلنا ومثل الحيوانات الخ . فيها شر قليل وخير كثير لانها في درجة سفلى من درجات الفيض ولانها قابلة للتغير فاختار ان يوجدها والا يكون قد فرط في خير كثير من اجل شر قليل ومثال ذلك الامطار فهي خير بحد ذاتها ولكن قد ينتج عنها عرضا هدم بيت او فيضان مخرب . ولا يسعنى الاشارة الى مصادر هذه الاقوال في كتب فلاسفتنا الفيضين لان هذا يحتاج الى بحث خاص ليس هذا محله .

(٤٦) القصد هنا التأكيد على ان الحاجة الى وجود الله هي الامكان لا الحدوث فطالما ان العالم ممكن الوجود بذاته اى يمكن ان يوجد ويمكن الا يوجد فهو ليس بالمستحيل الذي لايمكن ان يوجد وهو ليس بالواجب بذاته الذي هو دائما موجود ووجوده من ذاته لامن علة اقول طالما ان العالم هذا شأنه فلابد له ليصير موجودا من فاعل او علة وبما ان العلل والمعلولات لاتتسلسل الى مالانهاية له كما اوضحنا سابقا نصل الى علة لا علة لها وهي الواجب الوجود بالذات لان هذا هو معناه . فالحاجة

هو حفظ ادامة وجود الشيء الذى ليس وجوده لذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الاشياء اليه من حيث انه مبدعها او هـو

الى العلة هنا هى الامكان ولو تصورنا الله غير مرتبط بالعالم بعد ذلك فان العالم سيعود عدما لانه سيرجع الى طبيعة الامكان ومن هنا ربـط الفلاسفة المسلمون بين وجود الله ووجود العالم ربطا محكما لايستغنى فيه العالم عن الله ابدا . اما المتكلمون قبل القرن الخامس الهجرى - وبعضهم استمر بعده - فان الحاجة الى الله عندهم هى الحدوث اى ان الله كان وحده ثم اوجد او أحدث الموجودات بعد ان كانت عدما وطالما انهم لا يقولون بالامكان والوجوب فان الحاجة الى الله تنتهى منذ اللحظة التى يتم فيها وجود الاشياء كما يحصل بالنسـبة للبنـاء والدار التى بينيها فقد يبقى البناء بعد موت البانى او بدونه . وسـيأتى مزيد تفصيل لكلا الفكرتين فيما بعد . وفي النص السابق نقطة اخرى مهمة يقول النص : «ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى انه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة» . ان حالة الامكان التى للعالم بذاته اى لو أخذ بدون ارتباطه بعلته هى حالة ذهنية متصورة فقط ، لان العالم مع انه ممكن بذاته فهو واجب الوجود بغيره كما وضح فيما سـبق فالعالم لم يكن - ولا لحظة من الزمان - معدوما او سبقه العـدم لانه معلول علة تامة لاينفك معلولها عنها ، وهذا معنى قولهم ان العالم قديم بالزمان حادث بالذات . اما عند المتكلمين فقبل وجود العالم كان عدم محض ولا شيء سوى الله ومهمة الله الغاء هذا العدم وايجاد العالم ، ومتى وجد العالم وانتفى العدم صار العالم مستغنيا عن الله في وجوده . اما عند الفلاسفة،فطالما ان الامكان هو عدم ، وطبيعة العالم هى الامكان ولا وجود للممكن بدون علته فان وجود العالم بعد زوال او بدون علته يصبح امرا مستحيلا . فالفلاسفة اخذوا بالامكان ورفضوا قول المتكلمين لا اضمارا منهم للقدم بالذات ، بل رغبة منهم في اعطاء الله فاعلية اكبر على العالم او فيه لا بايجاده فقط وكفى بل وفي استمرار وجوده بعد ايجاده .

(٤٧) المبدع الاول هو العقل الاول الذى هو اول ما يفيض عن الواحـد الذى هو الله مباشرة ولا يفيض مباشرة عن الله شيء سواه لان الواحد الحق لا يفيض عنه مباشرة الا شيء واحد . انظر المصادر التى ذكرتها عن المذهب الفيضى اول هذا الكتاب ص ١١ . حاشية (٩) .

الذى ليس بينه وبين مبدعه واسطة ، وبواسطته تكون علة الاشياء الاخر نسبة واحدة»[٤٨] .

ويوضح الفارابى ان الهيولى والصورة صادرتان عن العالم العلوى وليستا قديمتين بالذات ـ وهذا المعنى سيؤكده بكل وضوح ابن سينا ـ فيقول الفارابى : « واشتراك الاجرام السماوية في معنى واحد وهو الحركة الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الاربع في مادة واحدة[٤٩] ، واختلاف حركاتها يصير سببا في اختلاف الصور الاربع[٥٠] ، وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الاربع وكون[٥١] ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها»[٥٢] .

وفي كتاب « الفصول المدنى» يرى ان الله فاعل منذ الازل وان فعله معه لاينفك عنه ولما كان بعض الخصوم يرون ان الله لابد ان يكون سابقا لمعلوله

---

(٤٨) عيون المسائل . الرسالة الخامسة ضمن «الثمرة المرضية» ص٥٨ .

(٤٩) المادة الواحدة التى تشترك فيها العناصر الاربعة التى هى الهواء والماء والتراب والنار هي الهيولى المطلقة او المادة الاولى اى الحامل الذى هو غير معين بصفة ما وليس حاصلا على أية صورة من صور الاجسام الطبيعية ولكنه قابل لحمل جميع الصور . والاجسام الطبيعية عند فلاسفتنا تنحل الى العناصر الاربعة ، وكل واحد من هذه ينحل الى هيولى اولى وصورة .

(٥٠) اما الصور الاربع فهى صورة المائية والترابية والهوائية والنارية فالنار مثلا مكونة من الهيولى العامة + صورة النارية ، والماء مكون من الهيولى العامة + صورة المائية وهكذا .

(٥١) اما الكون فهو تكون المعادن والنباتات والحيوانات بتأثير فعل الافلاك من هذه العناصر وانتقالها الى كمالها ، مثل البذرة تصير شجرة . وانحلال الشيء هو الفساد .

(٥٢) عيون المسائل . ص٦٠ .

سبقا زمانيا اى بمدة لم يكن المعلول فيها موجودا مع العلة وان الله قد أخر احداث العالم منذ الازل واختار بدلا من ذلك ان يحدثه في زمان لاحق معين لانه اصلح الازمنة(٥٣)، قدم الفارابى ردا عليهم لا يخرج في جملته عن دليل العلة التامة الذى سنوضحه فيما بعد • يقول الفارابى : « اى فاعل شيئا ما يحكم ان فعله ذلك الشيء في وقت ما أصلح او خير او فعله ذلك الشيء ليس باصلح فانما يؤخر فعله ذلك العائق ••• فينبغي ان يعلم ما سبب الفساد في ذلك الوقت وما سبب الصلاح بعد ذلك فان لم يكن للفساد سبب فليس ان لايكون اولى من ان يكون ، فكيف لم يقع(٥٤) ؟ ومع ذلك(٥٥) هل ذلك الصانع له قدرة على ازالة الفساد الواقع في فعله في ذلك الوقت ام لا ؟ فان كانت له قدرة فليس وقوعه اولى من ان لا يقع وليس كونه في وقت من الاوقات ممتنعا على صانعه(٥٦) • فان لم تكن له قدرة على ازالة ذلك الفساد فسبب الفساد اقوى فليس للصانع في نفسه كفاية تامة في ان يكون ذلك

---

(٥٣) الذين يرون ان الله سابق لفعله بمدة وان العالم متأخر عن الله بالزمان هم المتكلمون عموما وسنأتى على ذكر رأيهم • ولهم في تفسير سبب هذا التأخر في الاحداث مع ان الله كامل الشروط تفاسير سنذكرها فيما بعد وواحد منها هو هذا الذى يذكره عنهم الفارابى وهو قول بعض المعتزلة (انظر كلامنا عن هذه المسألة فيما كلى من الكتاب) •

(٥٤) اى اذا لم يكن للفساد سبب في ذلك الوقت فلماذا لم يقع الفعل ويتم الايجاد في ذلك الوقت ؟

(٥٥) المقصود : حتى لو قبلنا جدلا ان احداث الشيء او العالم في ذلك الوقت فيه فساد فهل لله قدرة على ازالته ام لا ؟

(٥٦) اى : اذا كان الله قادرا على رفع الفساد عن فعله في ذلك الوقت فلم لم يوجده انذاك ولم يؤخر ايجاده وايجاده في ذلك الوقت لم يعد ممتنعا لزوال الفساد عنه ؟

الشيء على الاطلاق له ، وله مع ذلك ضد في فعله وعائق عنه[٥٧] . وعلى كل وجه فليس هو اذا كافيا وحده في ان يتم ذلك الفعل ، بل هو زوال سبب الفساد وحضور سبب فانه ان كان بذاته وحدها هو سبب الصلاح فالصلاح من الفعل كان ينبغي أن يكون غير متأخر في الزمان بل يكونان معا[٥٨] فلذلك يلزم ان يكون الفاعل متى كان مكتفيا في نفسه وحده[٥٩] في ان يحدث عنه الشيء مالم يتأخر وجود ذلك الشيء عن وجود الفاعل ...»[٦٠] .

ان الخطوط العريضة المركزة التي يمكن استخلاصها من هذه النصوص والتعليقات هي ان الفارابي يؤكد على النقاط الثلاث الاولى التي قدمتها صدر هذا المقال وهي ان للعالم محدثا وانه احدثه من عدم وان علة الاحداث هي الامكان لا الحدوث وان العالم محدث لا في زمان اي انه محدث بالذات قديم بالزمان وان الله فاعل على سبيل القصد بارادة قديمة

---

(٥٧) المقصود : اذا كان الله غير قادر على ازالة الفساد في ذلك الوقت والفساد ليس من الله فسبب الفساد اقوى من الله وهذا السبب موجود لذلك دائما فسيمتنع على الله الفعل دائما ليس في ذلك الزمان فقط بل وفي الازمنة التي تليه فيستحيل الايجاد اطلاقا .

(٥٨) ذلك انه اذا لم يكن عائق له يمنعه من الفعل فان الفعل والجود هو أفضل من عدم الفعل والجود وادل على القدرة فكان يلزم ان يكون فاعلا ليس بعد مدة بل منذ الازل .

(٥٩) كما هو الحال بالنسبة لله كفاعل .

(٦٠) الفصول المدني ، نشره بالعربية وترجمه الى الانكليزية المستشرق دنلوب . كمبردج ١٩٦١ ، ص١٥٧–١٥٨ عربي . وظاهر من السطرين الاخيرين ركة ونقص وان كان المعنى ظاهرا عند المتمرسين بهذه الاساليب وعندي ان النص يجب ان يتمم هكذا ليكون متفقا مع ما عرفناه عند الفارابي من نصوص سابقة : « فلذلك يلزم ان يكون الفاعل (فاعلا منذ الازل) متى كان مكتفيا في نفسه وحده في ان يحدث عنه الشيء ، مالم يتأخر وجود ذلك الشيء عن وجود الفاعل (لعائق خارجي)» .

وليس كفاعل مطبوع وانه اختار احداث العالم ازلا لانه تام الشروط والمؤثرات ولو تأخر عنه فعله لدل ذلك على تجدد شرط او زوال عائق وكل ذلك لا يليق بالله • وستتكون عند القارىء صورة اوضح لهذه المعانى وهذا الموقف كلما تقدم في هذا البحث •

الفصل الثاني

اما كتابات ابن سينا فهى اكثر وضوحا وترتيبا وهذا امــر طبيعى لانه متأخر عنه وقد نضجت المباحث ولانت المصطلحات الفلسفية وتحــددت معانيها .

يقول ابن سينا في «تسع رسائل في الحكمة» : « ... فان الهيـولى لا تسبق الصورة بالزمان ولا الصورة تسبق الهيولى ايضا بل هما مبدعان عن ليسيه[(١)] ومبدعهما يتقدم الكل بالذات الا انه كان معه فيما لم يزل زمان لان الزمان يحدث مع حدوث الحركة»[(٢)] . ويقول في نفس الرســالة : « ... ان المواد للاجسام العالمية صنفان صنف يختص بالتهيؤ لقبول صورة

(١) اى عن لا شيء . وقد سبق بيان هذا الاصطلاح .

(٢) تسع رسائل القسطنطينية ١٢٩٨ . الرسالة الثانيــة . ص٣٠ . وواضح هنا ان الهيولى اى المادة والصورة محدثان بالذات قديمان بالزمان . والقول بحدوث الهيولى وابداعها لايبقى مجالا للشك في صحة اعتقاد ابن سينا – ومن قبله الفارابي – بحدوث العالم فان احد ادلـة ارسطو لاثبات قدم العالم هو دليل قدم الهيولى على اساس استحالة الخلق من عدم محض (يقرر ارسطو ذلك في كتابه السماع الطبيعى.
Aristo: Phy: Bk. I. 8, 191b, 16 ff.
ونجده ايضا في تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة . ج١ . ص٢٣٦ . ومن الطريف مقارنة هذا بالرأى الخاطيء الذى يتبناه الفارابى كمـا رأينا في كتاب الجمع وابن سينا في نصه قيد البحث . والسهروردى : مجموعة في الحكمة المشرقية . تصحيح هنرى كوربان اسطنبــول ١٩٤٥ . ص٤٨) . واستحالة الخلق من لا شيء نقطة يتفق عليهـا فلاسفة اليونان جميعا – عدا المدرسة الاسكندرانية على يد افلوطين – واذا كان ابن سينا والفيضيون يقررون بحدوث الهيولى والصورة وهما مبدءا الموجودات الجسمانية فلم يبق من فرق بين المتكلمين وبينهم في مسألة اصل العالم الا اصرار المتكلمين على الحدوث بالزمان واصرار الاخيرين على القدم بالزمان .

واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها على سبيل الابداع لا على سبيل التكوين[٣] من شيء آخر وفقدها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد الى شيء آخر . والى هذا يرجع قول الحكيم في كتبه ان السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة الى

وثمة نقطة اخرى في النص اعلاه : فان الكندى والفارابى وابن سينا ومعظم متكلمينا وفلاسفتنا ـ عدا الرازى الطبيب لانه يتبع افلاطون ـ يربطون بين وجود العالم وحركته وزمانه وذلك ان الزمان عندهم هو مقياس اما حركة الفلك والمحيط وهو الكرة الكبرى المحيطة بالعالم والتى من حركتها يحدث الليل والنهار ، واما هو مقياس حركة اى فلك آخر من الافلاك الثمانية الباقية وعليه فاذا لم يكن عالم لم يكن الزمان ولا حركة والعكس بالعكس . فالذين جعلوا العالم حادثا اثبتوا حدوث الزمان والحركة وجعلوهما مبتدأين كما هو الحال عند الكندى والمتكلمين ، ومن اعتبروا العالم قديما بالزمان جعلوهما قديمين كذلك كما هو حال الفيضين من فلاسفتنا . وهؤلاء جميعا يتبعون ارسطو الذى يعرف الزمان بانه مقياس الحركة حسب المتقدم او المتأخر او مقياس حركة الفلك المحيط . وسأفصل هذا الحل في بحث طويل يتناول فكرة الزمان اصولها ونتائجها في الفكر الاسلامى .

(٣) الابداع كما يرد عند الفيضين يعنى ايجاد شيء لا من شيء . واما التكوين ومثله الصنع فهو ايجاد شيء من شيء مثل التمثال يصنع من الطين، ولذلك يقال عن اله افلاطون وابى زكريا الرازى انه « صانع » . انظر الى جانب ما ذكرته من نصوص الفارابى وما سأورده عن ابن سينا : ابن الاثير «النهاية في غريب الحديث والاثر» القاهرة ١٣١١ . ص ٣١٦ ، والزبيدى : تاج العروس . القاهرة ١٣٠٦ . والاصفهانى : المفردات في غريب القرآن . مطبعة الميمونية ، القاهرة ١٣٢٤ . ص ١٥٧ . وابن منظور : لسان العرب . بيروت ١٩٥٦ . والرازى : مختار الصحاح . ١٣١١ ، والفيروزآبادى : القاموس المحيط كلكتا ١٨١٧ .

هذه القواميس تراجع تحت كلمة بديع وبدع . فصل الباء باب العين . وكذلك التعريفات للجرجانى : القاهرة ١٩٣٨ . باب الالف . ص٣ . أما في القرآن فالكلمة «بديع» مساوية لكلمة الصنع : القرآن : ٦ : ١٠١ ، ٢ : ١١٧ الآية الاولى : بديع السموات والارض ... » . والثانية : «بديع السموات والارض واذا قضى امرا ...» . ومن دراستى للقرآن والتفسير والحديث انتهيت الى ان خلق السموات والارض في القرآن كان من الماء . فبديع في الايتين تعنى الصنع والتكوين انظر اطروحتى الفصل الاول الى الثالث من القسم الاول .

شيء، لانها لا ضد لها[٤] . لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا القول الى غير معناه فامعنوا في الالحاد[٥] والقول بقديم العالم فهذا صنف، وخصوه باسم الاثير والصنف الثاني صنف مهيأ لقبول الصورة المتضادة فيتكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة[٧] وتارة بالعكس وسموه العنصر فجعلوا الاجسام اثيرية وعنصرية[٨] .....» . وفي نفس الكتاب يورد ما يفيد قوله بابداع الهيولى من

---

(٤) المقصود بالحكيم ارسطو وكلام ابن سينا مثل كلام الفارابى في الجمع بين رأي الحكيمين، يفسر كلام ارسطو تفسيرا يخالف المعروف عن ارسطو فان ارسطو في قوله عن السماء انما يقصد ـ باجماع من كتبوا عنه وبدلالة كتبه ومذهبه كله ـ ان السماء وعالم ما فوق فلك القمر ازلي غير مكون ولا محدث ولا فاسد سواء بالمعنى العام المراد به الايجاد من لا شيء او الفناء الى لاشيء ، او بالمعنى الخاص للكون والفساد المراد به انتقال الشيء من القوة الى الفعل وانحلاله الى مركبات اخرى . وهذا النوع الاخير من الكون والفساد مقصور على عالم ما تحت فلك القمر اى العالم الارضى .

(٥) الالحاد اي عدم القول بحدوث العالم وان العالم لا محدث له . مع ان ارسطو لاينكر وجود الله كعلة غائية . ولا ادرى الى اى من الفلاسفة يشير ابن سينا فانني لا اعرف من بين فلاسفتنا من ينكر وجود الله بمعنى من المعاني التى تتراوح بين اله ارسطو واله المتكلمين .

(٦) ضمير الجماعة عائد الى «فريق الالهين» وهم المشتغلون بالفلسفة الاولى اي ما بعد الطبيعة .

(٧) القوة في مقابل الفعل تساوى الامكان اى الاستعداد وتساوى النقص مثل البذرة فيها قوة لان تصير شجرة وعقل الطفل السوى فيه قوة لان يصير مكتسبا للمعلومات حاصلا عليها بالفعل . والفعل يعنى الكمال او النضج في مقابل القوة ، مثل البذرة وقد صارت شجرة . وهما مبدآن معروفان عند ارسطو وعلى اساسهما يقيم جملة من قضايا ميتافيزيقاه .. انظر كرم : كتابه السابق . ص١٣٧ . ١٧٥ فما بعد حيث يشير الى مواضع هذه الاقوال في كتب ارسطو خصوصا كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة .

(٥) تسع .. ص٣١ـ٣٢ .

لا شيء وكذلك الصورة • والطريف في هذا النص الفريد انه يسلم بالوحى والمعجزات والرؤيا والعين والكهانة والعرافة ، ويصر على فاعلية الله التامة فينكر على الطبيعين محاولة ارجاعهم تأثيرات الطبائع مثل طبيعة الاسهال في «السقمونيا» الى العناصر المكونة لمزاج السقمونيا وهو بذلك يقول بتأثير الله الدائم واليك النص : « انها – اى القوة الطبيعية – قد تكون في الاجرام البسيطة ، وقد تكون في المركبة : الاول مثل الطبيعة النارية المحرقة لما شأنه ان يحترق والثانى مثل الطبيعة التى للسقمونيا من اسهال الصفراء وهذه الطبيعة – في المركب – حادثة في جوهر السقمونيا بعد حدوث مزاجه وهى زيادة طبع مستفاد له بالمزاج لم يكن في عناصره فان للعناصر طبيعتين طبيعة مستفادة من العناصر كما ان الحرارة الغالبة في السقمونيا لاجل ان العنصر الحار وهو النار فيها أغلب واكثر بالقوة من العنصر البارد ، وطبيعة حاصلة لها بعد المزاج (كالاسهال) في المثل المذكور السقمونيا وهى ليست في العناصر •»(٩) • ويلوم الجهال من الطبيعيين لانهم يفتشون عن اصل هذه الطبيعة ويردونها الى العناصر المكونة للسقمونيا مع انها لا علة لها في العناصر • وتفسير ذلك : « لان غاية ما يمكن ان يعطى في سبب وجود الطبائع للمطبوعات(١٠) أسباب ثلاثة احدها الفاعل وهو تدبير الصانع وجوده

---

(٩) يمكن ان يفسر قوله هذا بان الطبيعة التى تنتج عن اجتماع عنصرين او اكثر مكونين مزاجا مخلوقة من عدم • ولكن الاغلب انها فعل الموجودات العليا كالافلاك وحركاتها وهذا مطابق لمذهب أرسطو على نمط ما رأينا عند الفارابى في النص الذى نقلناه عن عيون المسائل في اول ص٣٤ من هذا البحث • وقد اوضحت في الفصل السادس من القسم الثالث من هذا الكتاب ان الطبائع والنفوس تفيض من العقل الفعال وبتأثير الافلاك حتى استعدت المادة لقبولها •

(١٠) المطبوعات الموجودات الطبيعية التى لا يمكنها الا ان تفعل فعلا واحدا دون ادراك منها مثل النار طبيعتها الاحراق والثلج طبعه التبريد •

وعدله واعطاؤه كل شيء ما يوجب الحكمة والجود واعطاء اياه • فالصانع اعطى الهيولى التي ابدعها[١١] من الصور ما كان يجب في حكمته وجوده الذي كان يقتضيه عدل تقديره • والثاني القابل وهو ان القابل كان مستعدا لهذا الضرب من التخليق والتصوير والتطبيع وكان استعداد ما يحصل له قبل التركيب وفي حال البساطة استعدادا آخر يحصل له بعد التركيب والمزاج وبحسب كل نوع من التركيب والمزاج يحدث استعداد آخر[١٢] • والثالث الغاية وهو الغرض الحكمي الذي صنع الصانع ما صنع لاجله وله الخلق والامر تعالى عما يصفه به الجاهلون • واما ما وراء هذا فمحال ان يطلب كيفية استفادة امر من العناصر له ••• وهو ما يقصر الذهن عنه • والعجب من هؤلاء اذ هم لا يتعجبون من النار كيف تفرق المجتمع وكيف تحيل اجساما كثيرة الى مثل طبيعتها ولا يشتغلون بالبحث عن علته ، ولو سئلوا عنه لقالوا : لانالنار حارة ثم السؤال لازم في ان الحار لم يفعل هذا فيكون منتهى الجواب الطبيعي[١٣] ان يقال ان الحرارة قوة من شأنها ان تفعل هذا الفعل ثم ان سئلوا بعد هذا لم كان هذا الجسم حارا دون البارد ولم[١٤] يكن جوابهم

(١١) نص آخر يدل على ان الهيولى والصورة عنده مبدعتان فهما ازليتان •بالزمان حادثتان بالذات •

(١٢) لا تحل اية صورة في اى مركب كان بل هناك تدرج وسلم صاعد ، فمثلا من اجتماع انواع من العناصر بكيفات وكميات مختلفة يكون كل مزيج مستعدا لحلول صورة من صور المعادن مثل الحديد او النحاس كذلك لايمكن ان تحل صورة الحيوانية في مزيج او مركب معدنى اذ ان السلم الصاعد يقتضى ان يصير المعدن قابلا للصورة النباتية وهذه تكون قابلة للحيوانية وهذه قابلة للانسانية •

(١٣) اى منتهى جواب المشتغل بالعلم الطبيعى او القائل بالطبيعة من الطبيعيين وهذا انسب لانه في معرض الرد عليهم •

(١٤) هذا في الاصل والاصح حذف الواو من كلمة « ولم » •

الا الجواب الالهى ان ارادة الصانع هكذا اقتضت ثم يتعجبون من المغناطيس اذا جذب الحديد ولا يقنعون بجواب المجيب : لان فيه قوة جاذبة للحديد وان وجودها بسبب ارادة الصانع عند استعداد المادة ••• ، لان القوم يتعجبون مما استندروه ولم يعرض لهم ذلك فيما كثرت مشاهدتهم له مع ان في المركبات ما حكمه أعجب من حكم المغناطيس في جذب الحديد ، فهذا هو الحيوان الحساس المتحرك بالارادة ويغذو وينمو • ثم الانسان وما يخصه من الاحكام الانسانية ••• وهؤلاء المتفلسفة لما لم يعرفوا الاصول واخذوا يتعجبون من النادر(١٥) واخذوا ينكرون ايضا ذلك النادر اذا لم يضطرهم الى الاقرار به المشاهدة فانكروا الوحى والمعجزات والرؤيا والعين والكهانة والوهم والعرافة• واما المحققون من الحكماء ، ففرقة موجبة لوجود جميع هذه الاشياء لما امعنت في البحث ••• والمشهورون من اهل الدرجة الاولى عددهم قليل يوشك ان يكون عدد من اعرفهم منهم في الستة آلاف سنة من المتفلسفة ثلاثة أو اربعة»(١٦) •

ويتحدث ابن سينا حديثا صريحا عن ابداع الفلك اى السموات ابداعا لامن شيء فينكر ان يكون تكوينها من مادة اخرى او على سبيل التركيب والمزاج ، ويحاول ان يجد في القرآن ما يؤيده في هذا القول •

يقول : « ••• فنقرر الآن ما تخمر عليه رأى الاوائل في جوهر الفلك• قد قلنا انه بسيط(١٧) فلا يجوز ان يكون تكونه من اجسام اخرى على

---

(١٥) في الاصل «النار» وظاهر انه تصحيف •

(١٦) تسع ص٣٥ـ٣٧ •

(١٧) اى غير مركب من عنصرين او اكثر • ولذلك لايمكن ان يكون نتيجة تركيب عنصرين او جسمين لانه عندئذ يكون مركبا مع اننا ذكرنا انه بسيط • اما لماذا اعتبروا الفلك غير مركب فهذا مفصل في مباحثهم الطبيعية وفي ما بعد الطبيعة ولا مجال لبسطه هنا • ولكن الذى له اطلاع على مذهب ارسطو يمكنه أن يدرك اسباب ذلك لانهم في هذه المسألة يقتفون اثر ارسطو •

سبيل التركيب والمزاج • وقد قلنا ان صورته المختصة بالمادة لاضد لها فلا يجوز ان يكون تكونه من جسم آخر كما يتكون الماء من الهـــواء بان يبرد ويفارق الحر لان الصورة التي تكون في مادة يجب ان يعقب زوالها صورة اخرى او تفسد المادة هي مضادة للصورة الاولى(١٨) • بل وجود جوهــر الفلك من امر الباري وهو على سبيل الاختراع والابداع وهذا لا ينافي الكتاب

---

(١٨) اعتقد ان هنا تقديما وتأخيرا أخل بالعبارة ولكي تستوي ارى وضعها هكذا : « لان الصورة التي تكون في مادة يجب ان تعقب زوالها صورة اخرى هي مضادة للصورة الاولى او تفسد المادة» • وسبب فساد المادة – والمراد هنا انتهاؤها الى العدم التام – اذا لم تتعاقب عليهـا صورة اخرى هو ان المادة او الهيولى لا توجد بدون صورة ولا تـكون بدون نوع من الكيفيات او اضدادها ، مثل البرودة والحرارة ، الرطـوبة والجفاف الخ • وارتباط الهيولى بالصورة مبحث خاص فيه ارسـطو وفلاسفتنا والمتكلمون • فارتأى الفارابي وابن سينا ومن بعده ابن رشد ومعظم فلاسفتنا ان الهيولى في الاجسام الطبيعية لايمكن ان تظل موجودة بدون صور وكيفيات وعليه ففي كل عملية تغير مثل تحول الماء الى بخار يتغير شيء ويبقى شيء فالذي يتغير هو الصورة وفي مثلنا هذا الذي يتغير هو صورة المائية وكيفياتها الثقل والبرودة، ويحل محلها صورة انبخارية وكيفياتها الخفة والحرارة • واما الذي يبقى ثابتا في الحالين فهو الهيولي او الحامل ولو فرضنا ان الهيولى بقيت بدون صورة بعد فناء الصورة الاولى فانها ستفنى لان الهيولى لا وجود لها بذاتهـا اى بدون صورة • اما المتكلمون فقد انتهى بعضهم – بعد مقدمات – الى القول بان الصورة او الاعراض تفنى كل لحظة وان المادة كذلك تفنى لانها لا تبقى بدون صورة وانتهى هؤلاء الى ما اسميته في اطروحتي – بالخلق المتجدد • اما بعض فلاسفتنا فمع موافقتهم لارسطو ان الهيولى لا تبقى بدون صورة فانهم – بعد مقدمات – انتهوا الى القول بان كل عملية تغير مثل ان يصير الماء بخارا او الطباشير الاســود ابيض هي عملية خلق من لاشيء وعليه فان الهيولى كذلك مثل الصورة تخلق من عدم ، فالبخار ليس تحولا للماء بل هو شيء يخلقه الله من جديد من عدم • ويمثل هذا ابن مسكويه في «فوزه الاصغر» • انظر :

J. W. Sweetman: Islam and Christian Theoligy. London 1945. vol. 1. P. 117.

وكذلك مقالي المختصر في مجلة قسم الفلسفة «الفكر الجديد» عدد اول سنة ١٩٦٦ •

العزيز فان الكتاب دل على ان الفلك كالدخان فهــذا يدل عـلى ان جوهر السماء كان على حال أخـرى اختـراعية لا انه كان عـلى صـورة اخـرى طبيعية»[١٩] .

ويبين في نفس الكتاب ان الهيولى المطلقة ، باعتبارها استعدادا لقبول الجسم المطلق تفيض من الجرم الاقصى الذى هو الفلك المحيط[٢٠] .

---

(١٩) هذا التفسير لسورة الدخان الآية : (٠٠٠ ثم استوى الى السماء وهى دخان ٠٠٠ قرآن ٤١ : ١١) يخالف ما ذهب اليه مؤرخونا ولغويونا ومفسرونا واخباريونا بل هو مخالف لما ذهب اليه الفارابى وابن رشد في ان الخلق في القرآن هو من الماء ٠ اما عن الفارابى فقد سبق ذكر قوله في كتابه «الجمع ٠٠٠» اعلاه ٠ اما عن ابن رشد فانظر : فصـل المقال ٠ ص١٣ ، «والكشف عن مناهج الادلة ٠٠» ص٨٩ ٠ كلاهمـا في «فلسفة ابن رشد» نشر مولر ٠ ميونيخ ، ١٨٥٩ ٠ اما عن المفسرين واللغويين الخ٠٠٠ فانظر اطروحتى القسم الاول الفصول ١ـ٣ ٠ خصوصا ص٩٦ـ٩٧ ٠

(٢٠) يستعمل فلاسفتنا الفيضيون شـأن ارسطو كلمتى هيـولى عامـة وهيولى خاصة (انظر عن ارسطو :
Aristo: Categories, vol. 1. of Ross ed. Oxford, 1926. 2a, 11 ff: Phys: Bk. 1. 2. 185a, 20ff. 1. 6. 189a, 30; Metaph: Bk. V. Ch. viii, 1017b, 10 ff. Bk. xii.
ومعنى الهيولى بصورة عامة كما يعرفها ابن سينا في « حدوده» « كل شيء من شأنه ان يقبل كمالا ما وامرا ليس فيه ، فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولى وبالقياس الى ما فيه موضوعا» ٠ تسع رسائل ٠٠ الرسالة الرابعة في الحدود ٠ ص٥٨ ٠ اما في العلم الطبيعى عنــدهم فالهيولى المطلقة هى اننا لو جردنا ذهنا جميع الموجودات الطبيعية من صورها وكيفياتها فالحامل الذى يبقى بعد رفع صــورة المائيــة والهوائية والترابية والنارية والذى لا طبيعة له ســوى اللاتعين ٠٠ يسمى الهيولى ٠ فهى استعداد عام لقبول أية صـورة ٠ اما الهيـولى الخاصة فمثل الخشب بالنسبة للمنضدة فان الاخيرة تتكون من صورة المنضدية ومن حامل او هيولى هو الخشب ٠ اما الجسم المطلق فهـو الامتداد في الابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق سواء كان الجسم حديدا او حجرا ام نباتا ام غير ذلك (هذا هو حد الكندى للجســم ،

وفي رسالته « في الحدود» نصوص واضحة تبين حقيقة موقف ابن سينا من مسألة حدوث العالم واجلاء لنقاط الاختلاف مع المتكلمين وان جوهر الخلاف بينهما حول المصطلح ، اى ان المتكلمين يفسرون اقوال فلاسفتنا من خلال ما يعطونهم للمصطلحات التي يستعملها الفلاسفة في تعاريفهم • فالحدوث والابداع والقدم لها عند الفلاسفة معنى معين اما المتكلمون فيفهمونها من خلال المعنى الذى يحددون به هذه الكلمات وهو معنى مختلف ومن هنا يختلف الفريقان في المقدمات والنتائج • فيما يلى نصوص يحدد فيها ابن سينا معنى المعلول والابداع والاحداث والقدم • وكل هذه تدور على مقولتين اساسيتين : الاولى التفريق بين الممكن الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته الثانية : النظر الى القدم والحدوث والمعلولية من زوايتين ، زاوية الزمان (بدايته او عدم بدايته) وزاوية الماهية (هل هى مأخوذة من الغير ام هى بلا علة) • فاذا وضعنا هاتين المقولتين امام اعيننا فهمنا بجلاء النصوص التى هى :ـ

١ ـ « المعلول : كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها ووجود ذلك الغير ليس من وجودها(٢١) • ومعنى القول من وجودها غير معنى قولنا مع

رسائل ج١ • ص١٦٥ ، ١٨٧ ، ٢٦٥ • وهو قول النظام وهشام ابن الحكم ، مقالات الاسلاميين • ج١ • ص٥٩ ، ج٢ • ص٣٠٤ • وهو قول ابن حزم : الفصل ج٥ • ص٦٦ • وهو مأخوذ من ارسطو :
Phys: Bk. 111, 5, 204b, 20, Bk. IV, 1, 209a, 5.

وهو رأى الفيثاغوريين ايضا : انظر :
Decaelo: Bk. 1. 1, 268a, 9 ff.

وهو رأى الرواقيين : انظر :
Zeller: Stoics, Epicureans, and Sceptics, TR. by. O. J. Reichel, London. 1870. P. 122.

(٢١) مثل الله والعالم • العالم معلول وهو ممكن بذاته فلابد لوجوده من علة هى الله ـ حسب دليلهم ـ ووجود الله ليس من العالم •

(٢٢) مثل وجود شيء من شيء اوضحناه فى نوت ٢١ أعلاه • اما مثل المعية فكقولنا وجود زيد مع وجود عمرو وبالعكس •

وجودها[٢٢] • لان الثاني يقتضى اذا ارتفع احدهما ارتفع الثاني بلا فرق[٢٣] • واما معنى من وجودها هو انه اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول[٢٤] •

واذا ارتفع المعلول لزم ان يحكم ان العلة كانت اولا مرفوعة حتى صح رفع المعلول[٢٥] • ومعنى قولنا من وجودها هو ان تكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود وانما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتا اخرى موجودة بالفعل ـ قد ارتبطت بها ـ »[٢٦] •

---

(٢٣) اى اذا كان زيد وعمرو معا فرفع وجود احدهما يعنى رفع الآخر بالسواء •

(٢٤) هذا صحيح اذا اعتبرنا الامكان سبب الحاجة الى وجود الله كما يفعل الفيضيون فان الممكن حالما يرتفع وجود علته يعود عدما لان الممكن ليس له وجود بذاته بل له وجود كواجب الوجود بغيره مثل الشمس ونورها• اما على رأى المتكلمين الذين يعتبرون الحاجة الى الله هى الاحداث اى ايجاد العالم بعد ان كان معدوما ، فيمكن تصور ارتفاع العلة ـ الله ـ مع بقاء المعلول اى العالم مثال ذلك ما يحدث للبانى قد يتصور موته ومع ذلك يبقى ما ابتناه كالدار مثلا بعده • ومن هنا يتضح قوة المبرر الذى دفع بفلاسفتنا الى رفض الاستناد الى الحدوث واستبداله بالامكان •

(٢٥) وهذا ايضا صحيح بالنسبة لوضع الامكان لا الحدوث فان المتكلمين يجيزون عقلا ان يكون الله بلا عالم كما يجيزون ـ بل يوجبون ـ انه كان في الازل بلا عالم • ومثل البناء والباني واضح هنا • اما الفلاسفة فطالما ان الله واجب الوجود بذاته وهو علة تامة لا يتأخر فعلها عنها وطالما ان العالم هو واجب الوجود بغيره لانه معلول علة تامة هى الله ولا توجد بدون معلولها فان افتراض انعدام المعلول يعنى حتما ان علته ارتفعت اى انعدمت حتى صح انه ارتفع • ومن هنا يتضح الى اى حد ربط فلاسفتنا بين الله والعالم •

(٢٦) تسع رسائل ، في الحدود • ص٦٨ـ٦٩ • وما بين شارحتين من وضعى للايضاح •

٢ ـ « الابداع : اسم لمفهومين : احدهما ، تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء • والثاني ، ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا توسط وله في ذاته ـ اى كممكن ـ ان لا يكون موجودا ، وقد أفقد الذى له في ذاته افقادا تاما»(٢٧) •

٣ ـ «الاحداث : يقال على وجهين احدهما زماني والآخر غير زماني، المعنى الأول ، ايجاد شيء بعد مالم يكن له وجود في زمان سابق(٢٨)• ومعنى الاحداث الغير الزمانى ، افادة الشيء وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود ، لا بحسب زمان دون زمان بل في كل زمان •••• •

(٢٧) هذا النص يوضح ما سبق ولاحظته في موضع آخر من هذا البحث من ان وضع الفلاسفة الفيضين للعالم كممكن بذاته هو وضع ذهنى متصور فقط لان هذا الممكن لما كان معلولا لعلة واجبة الوجود بذاتها تامة فقد فقد طبيعة الامكان وصار من صنف الواجب الوجود بالغير اى الضرورى الوجود دائما • ولما كان معلولا لا تتقدمه علته الا بالذات ولا يتأخر عنها بالزمان فلا يمكن ان نتصور انه كان ثمة وقت لم يكن فيه العالم غير موجود ومن هنا فهو موجود وجودا مطلقا وافتراض انه كان معدوما ـ اى ممكنا بالذات ـ هو افتراض ذهنى لنتمكن من التمييز بينه وبين علته التى هى واجبة الوجود بالذات ولا علة لها • ومثل هذا العمق والغوص لا قبل لكثير من متكلمى ما قبل القرن الخامس به ومن هنا فان كثيرا من التشنيع على فلاسفتنا الاسلاميين مرجعه الى حد ما عدم الفهم من قبل المشنعين لحصيلة اقوالهم •

وسترد فيما بعد توضيحات اخرى لمعنى ان الامكان عندهم ذهنى بشهادة الطوسى وسواه •

(٢٨) تسع : حدود • ص٦٩ • وهذا هو قول المتكلمين ويعبرون عنه بقولهم : «الله اوجد الاشياء في زمان» اما قول فلاسفتنا الفيضيين فهو انه اوجده لافي زمان • ولما كان الاخيرون يقولون ان الممكن هو الذى يمكن ان يوجد ويمكن الا يوجد وان العالم ممكن وان فعل الله هو نقله من العدم الى الوجود فقد يتبادر الى الذهن انهم يقولون بالاحداث الزمانى طالما انه قبل ان يوجد الممكن بالفعل لابد ان يكون العالم الممكن قد مضى عليه زمان قبل وجوده بالفعل فيصير احداثه احداثا بالزمان• والجواب على هذا هو ما سبق واوضحته في بعض الحواشى المارة حتى

٤ ـ «القدم : يقال على وجوه : فيقال قدم بالقياس هو شيء[٢٩] زمانه في الماضى اكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس اليه (وهذا هو المعنى العامى • واما القديم المطلق (وهو المطلوب هنا)[٣٠] فهو ايضا[٣١] يقال على وجهين : بحسب الزمان وبحسب الذات اما الذى بحسب الزمان فهو الذى وجد في زمان ماض غير متناه واما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذى ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب • فالقديم بحسب الزمان هو الذى ليس له مبدأ زمانى والقديم بحسب الذات هو الذى ليس له مبدأ يتعلق به وهو الله»[٣٢] •

وفي نص مركز بعض الشيء ولا يمكن ايراده هنا لاتصاله بنظرية الفيض وتفصيلاتها وبهيئة العالم وتصورهم للافلاك وفعل هذه الافلاك في

انه لا توجد حالة متوسطة أو وقت متوسط بين وجود الله من جهة ووجود العالم بالفعل كان فيها الممكن معدوما لان العلة والمعلول معا دائما ، تماما كما يقول ارسطو ان الهيولى هى استعداد وقوة لحمل الصور فانه لا يوجد وقت فيه الهيولى لوحدها ثم حلت فيها الصور بل الموجودات الطبيعية دائما صورة وهيولى معا • ولكن ارسطو لكى يبين ويوضح التغير وطبيعة مبدأ الهيولى المتميز عن الصورة افترض ان الاجسام لو كانت بدون اية صورة لكان هذا الباقى هو الهيولى • ومع ان هذا الافتراض لا يعنى ان الهيولى لا وجود لها ولا يعنى الغاء وجودها لان وجودها مؤكد كحامل في الجسم ويبقى تغير الصور والمحمولات وتعاقبها فكذلك في الموجودات بالفعل يوجد واجب الوجود بذاته كالله وواجب الوجود بغيره كالعالم ولكى نميز الاخير من الاول قال الفلاسفة ان الواجب الوجود بغيره هو الذى طبيعته بذاته الامكان اى عدم الوجود الا بموجد وان كان لم يمض ولا يوجد زمن كان فيه ممكنا بذاته لانه مرتبط دائما بعلة توجب وجوده •

(٢٩) هذا في الاصل والاصح ان تقرأ : «بالقياس لشيء» •

(٣٠) مابين قوسين من عندى •

(٣١) اى مثل الحادث يطلق على معنيين •

(٣٢) حدود ••• ص٦٩ •

العالم الارضى مما يحتاج لفهمه الى شرح فلسفة ابن سينا كلها يقول : «واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشىء الكل ...» ثم يبين صدور العقـــول والنفوس الفلكية وصدور الافلاك والعالم الارضى . والمهم انه يرى ان الابداع هو فعل الله فهو ابدع العالم كله ولكن الموجودات يفعل اعلاها في ادناها فالعقول تدبر النفوس بالامر الالهى والنفوس تدبر الافلاك وتدبر العـــالم الارضى بواسطة النفوس (للانسان والحيوان والنبات) وبواسطة القـــوى الطبيعية التى للمعادن والعناصر الاربعة . ففعل العقول والنفوس في العـالم العلوى يسميه امرا وفعلها وفعل القوى الطبيعية في العالم الارضى يسميه خلقا وتكوينا وهذا هو تفسيره للآية « الاله الخلق والامر»[٣٣] .

ويؤكد ابن سينا في «النجاة» على وجود النظام في الاشياء الطبيعية وهذا الدليل هو من الادلة الشائعة في تأريخ الفكر البشرى نجده في الاديان كما نجده في الفلسفة [٣٤] . يقول ابن سينا : « جميع الاشياء الطبيعية تنساق في الكون الى غاية ... وليس فيها اتفـاق الا في النـــدرة بل لها ترتيب حكمى[٣٥] .

ويبين بعد ذلك ان الزمان والحركة محدثة بالذات لا بالزمن واليك

---

(٣٣) تسع رسائل ... الرسالة النيروزية : ص٩٣ . الآية : الاعراف : ٧ . وللغزالى والصوفية تفاسير طويلة فيها : انظر رشيد رضا تفسير المنار . القاهرة ١٣٦٧ ج٨ . ص٤٥٥ .

(٣٤) احيل القارىء الى كتاب فلنت الجامع الانتقادى عن هـذا الدليـل وتأريخه :

R. Flint: Theism. 13th. ed. London 1902.

وانظر نقد كانت لهذا الدليل :

كتابه : نقد العقل الخالص :

Kant. q: Critique of Pure Reason, Tr. by. J.M. D. Meiklejohn. London. 1959. P. 363ff.

(٣٥) النجاة . القاهرة ١٣٣١ . ص١٦٤ .

النص : « لو كان حدوث الزمان زمانيا اى لو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن اى بعد زمان متقدم فكان بعدا لقبل غير موجود معه وكل ما كان كذلك فيلس مبدأ للزمان كله[٣٦] . فالزمان مبدع اى يتقدمه باريه فقط بالذات . ومعنى المحدث الزمانى انه لم يكن ثم كان . والحركة مثل الزمان ليس محدثة حدوثا زمانيا»[٣٧] .

وفي القسم الثالث من النجاة نجد نصا بينا في ان علة الحاجة الى الله هى الامكان لا الحدوث كما يتوهم ضعفاء المتكلمين على حد تعبير ابن سينا . : « اعلم ان الفاعل الذى يفيد الشىء وجودا بعد عدمه يكون لمفعوله امران عدم قد سبق ووجود في الحال . وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير بل تأثيره في الوجود الذى للمفعول منه فالمفعول انما هو مفعول لاجل ان وجوده من غيره لكن عرض ان كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل . فاذا توهمنا ان التأثير الذى كان من الفاعل وهو ان وجود الآخر منه ، لم يعرض بعد عدمه بل ربما كان دائما ، كان الفاعل أفعل لانه ادوم فعلا[٣٨] .

---

(٣٦) هذا هو دليل ارسطو في قدم الزمان ايضا انظر كتابه «الطبيعة» طبعة روس السابقة . الفصل الثالث ، والرابع ، كذلك نوت (١) ، و (٤) على ص١٢ من ج١ من كتاب فان دنبرغ في ترجمته لتهافت التهافت بالانكليزية الذى ذكرته سابقا .

(٣٧) النجاة . ص١٩٠ . أمر الزمان واضح اما الحركة فبيان ذلك انها اذا كانت محدثة بحركة اخرى لما كانت محدثة لاننا نثبت وجود الحركة في الوقت الذى نفترض عدمها . فلم يبق الا القول بانها قديمة بالزمان وبدايتها هو المحرك الاول اى الله . فهى محدثة بالذات لا بالزمان لانه ليس بينها وبين الله زمان لم تكن موجودة فيه .

(٣٨) النجاة . ص٣٤٧ . هذا نص صريح في ان الامكان الذى للعالم قبل وجوده ذهنى فقط عند الفيضيين كما اوضحت ذلك سابقا .

وفي فصلي في «القديم والحديث» يعيد تعريف هذه المصطلحات ومعانيها المختلفة[٣٩] ثم بين ان الحدوث بالمعنى الذى ذهب اليه المتكلمون غير صحيح • فيثبت اولاً ان الزمان يستحيل ان يفرض حادثا بالزمان بل حدوثه ابداعي لا يتقدمه سوى المبدع تقدما بالذات • ثم يثبت ان كل محدث زماني لابد ان تتقدمه مادة ثم يتحدث عن ضرورة الحدوث بالذات لا بالزمان استنادا على دليل العلة التامة • وفيما يلي بيان هذا كله لاهميته •

اولا : ان الزمان يستحيل ان يفرض حادثا بالزمان • وليس هنا جديد عما سبق ان ذكرناه في نصوصه السابقة الا انه هنا اكمل ومستنفذ لجميع الاحتمالات • يقول ابن سينا : « اذا كان ما لزمان وجوده بداية زمانية معدوما ، فاما ان يكون عدمه قبل وجوده او مع وجوده والقسم الثاني محال فبقي ان يكون معدوما قبل وجوده • فلا يخلو اما ان يكون لوجوده قبل او لا يكون فان لم يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوما قبل وجوده وان كان لوجوده قبل فاما ان يكون ذلك القبل شيئا معدوما او شيئا موجودا فان كان شيئا معدوما فلم يكن له قبل موجود ، كان فيه معدوما فبقي ان القبل الذى كان له شيء موجود وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجودا فهو شيء قد مضى وكان موجودا • وذلك اما ماهية لذاته وهو الزمان واما ماهية لغيره وهو زمانه (اى انه تلك الماهية التى هى غيره) فيثبت الزمان على كل حال»[٤٠] •

---

(٣٩) النجاة : ص٣٥٥ •

(٤٠) النجاة : ص٣٥٦ • وخلاصة هذا الدليل بابسط صورة اننا اذا فرضنا ان الزمان له بداية زمانية فقبل الزمان قبل وبعده بعد وكلاهما ظرفا زمان وعليه فقبل الزمان زمان فلا يصح أن يكون له بداية زمانية • وللتأكد من صحة هذا الدليل وما يتعلق به من حدوث او قدم العالم اقول ان الزمان اما يراد به زمان العالم وهو في هذه الحالة يعرف بانه مقياس حركة الفلك او الليل والنهار فلا وجود له بدون وجود العالم فهو حادث بحدوث العالم وقديم اذا كان العالم قديما • والمعنى الثاني

ثانيا : يحاول ابن سينا ـ بعد ان بين استحالة حدوث الزمان في رده على قول المتكلمين بحدوث العالم بالزمان وان الاخير له بداية ـ ان يثبت خطأ قول المتكلمين هذا بوجه آخر • وهو ان كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادة لا محالة اى ان كل حادث يوجد قبله وبعده زمان لابد ان يحدث من مادة • ويبنى ابن سينا على هذا ان عالم ما تحت فلك القمر اى عالم العناصر الاربعة ومركباتها مثل المعادن والنبات والحيوان وهو العالم الارضى الذى نعيش فيه مكون ليس من عدم بل من هيولى اولى • اما العالم العلوى عالم ما فوق

زمان موجود ثابت ويسميه الرازى الفيلسوف بالزمان المطلق • انظر ص١١ حاشية ٦ من هذا الكتاب • ويسميه ابن سينا بالدهر والسرمد• وهو كما يقول ابو البركات البغدادى : مدة وجود الكائن الثابت اى الله • (انظر : كتاب المعتبر • حيدرآباد ، ١٣٥٨ • ج٢ • ص٦٩ـ٧٧ • وابن سينا يرى ان زمان العالم قديم على اساس ان قبل الزمان ـ لو فرضناه له بداية ـ زمان هو القبل وهو ظرف زمان وينتهى الى : اما ان نقول ليس قبل زمان العالم زمان ومعنى ذلك انه مبدع لا في زمان اى لا يوجد زمان يفضل على زمان العالم من جانبيه لا من طرف الماضى ولا من طرف المستقبل فيكون الزمان محدثا بالذات اى لا يتقدمه سوى الله مبدعه كعلة : واما ان نقول ان الزمان قبله زمان آخر فلم يعد للزمان بداية وفي هذه النقطة لايمكن التسليم بما يقول ابن سينا لان ابن سينا هنا يستعمل كلمة زمان بمعنيين • فاذا قلنا ان زمان العالم له بداية اى حدث وابتدأ بحدوث العالم فان الذى يسبقه ـ اذا فرضنا ان قبل الزمان زمان ـ هو ليس زمان العالم بل زمان الله • اى ان الله مضت عليه مدة وهو غير خالق فلم يكن في تلك الفترة لا العالم ولا زمانه وان وجد زمان هو مقياس وجود الله نفسه • ولا يلزم من فرض قدم زمان او مدة لله قدم العالم لان هذه المدة ليست مقياس وجود او حركة العالم بل العالم وحركته وزمانه غير موجودين انذاك ولكن في هذه الحالة اى عندما يثبت وجود مدة تمتد من الازل بين الله وبين العالم الحادث ولكنها غير مفيدة قدم العالم لانها ليست مدته ، ينتقل النقاش الى مسألةالعلةالتامة ولماذا تأخر احداث العالم ؟ كما ينتقل الى مسألة الترجيح بلا مرجح فيقال : اذا كان الله موجودا ومعه زمانه ولم يكن معه العالم فلماذا أختار الله ان يوجد العالم في هذا الزمان الذى اوجده فيه وليس قبله ولا بعده ؟ •

فلك القمر وهو عالم الافلاك والعقول الفلكية والنفوس الفلكية وهو غير مكون من العناصر الاربعة ولا هو مركب منها ، فانه مبدع ابداعا لا من شيء • وقد يظن ان قوله بوجود هيولى اولى منها تتكون الاشياء واليها تفسد وتنحل الموجودات في عالمنا الارضي هذا دليل على قوله بقدم الهيولى على نمط ما نجده عند ارسطو • والحال غير ذلك لانه يصرح – وقد اوردنا نصوصا ناطقة بذلك – على ان الهيولى تصدر اما من العقل العاشر او من العقل العاشر والافلاك العليا بتأثير العقل الكلي • ويؤيد ذلك انه يوضح في كل موضع وفي اول النص التالي ان ما ليس حدوثه زمانيا (مثل الافلاك والعالم العلوي والعالم ككل) فهو مبدع من لا شيء ولا تتقدمه مادة ولا زمان بل تتقدمه علته تقدما بالذات فقط •

واليك النص : «لايمكن ان يحدث حادث زماني(٤١) مالم يتقدمه

وقد فطن المتكلمون الى هذه المسائل ولذلك ردوا على دليل قدم الزمان السينائي اعلاه بجوابين : الاول : ان القبل والبعد هما عقليان وهميان وكما يقول الغزالي (التهافت • ص٥٢–٥٣) كان الله ولا عالم ثم كان ومعه عالم دون الاشارة الى زمان • واقول ان هذا غيرمفيد للغزالي لانه اما يعني انه لا فاصل زماني سواء زمان الله او زمان العالم بينهما فيكون العالم غير متأخر عن الله بمدة اى معه كما لاحظ ابن رشد بحق (تهافت التهافت • ص٦٨ ، ٧١) ، ويكون العالم كذلك قديما بالزمان كما لاحظ الفلاسفة في ردهم على الغزالي (النجاة • ص٤١٨–٤٢٠ والاشارات ج٢ • ص٣٧٨–٣٨٠) • واما ان نقول – وهذا هو الجواب الثاني للمتكلمين – بوجود الله مدة طويلة بلا احداث وعندئذ ينتقل الكلام الى مسألة العلة التامة والترجيح كما بينت اعلاه • وسنأتي على تفصيل هذا كله فيما بعد • من كل هذا يتبين ان الاستناد على فكرة الزمان لن تفيد بحد ذاتها كلا الفريقين فهي لا تثبت قدم العالم بالزمان ولا حدوثه بالزمان ان لم ترتبط بفكرة العلة التامة واستحالة الترجيح بلا مرجح •

(٤١) قوله : حادث زماني : اى أن ما ليس حدوثه بالزمان لاينطبق عليه هذا الحكم مثل العالم ككل والعقول الفلكية المفارقة والافلاك ونفوسها •

وجود القابل وهو المادة • البرهان : ان كل كائن(٤٢) فيحتاج ان يكون ـ قبل كونه ـ ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة • وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا • الا ترى انا نقول ان المحال لاقدرة عليه • [(وهنا يناقش ابن سينا قضية مهمة أضعها بهذه الصيغة : هل الشيء ممكن لانه مقدور(٤٣) عليه ومستحيل لانه غير مقدور عليه ام انه مقدور عليه لانه ممكن في ذاته وغير مقدور عليه لانه مستحيل بذاته ؟) الجواب عند ابن سينا هو الثاني • وحجته انه لو كان الاول](٤٤) « لكان امكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه وكأنا نقول ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة والمحال ليس عليه قدرة لانه ليس عليه قدرة وعليه فالممكن هو ممكن في نفسه باعتبار ذاته ومقدور عليه باعتبار اضافته الى موجده • فاذا تقرر ذلك نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا أن يوجد او محالا ان يوجد

---

(٤٢) قوله : ان كل كائن : معنى الكائن هنا المعنى الارسطى اى المتكون عن شيء والى شيء بالانتقال من القوة الى الفعل ، مثل البذرة والشجرة والحديد والسيف الخ • فيجب الا يؤخذ بمعنى «ان كل موجود» • فكل كائن موجود وليس كل موجود كائن •

(٤٣) السؤال : ام انه مقدور عليه لانه ممكن : المقصود ما للاشياء من امكان لان تصير شيئا آخر مثلا الصوف ممكن ان يصير بساطا بينما يستحيل ذلك على الحديد فكأن للاشياء خصائص ترتبت عليها نتائج ولو أبطلنا وجود هذه الخصائص الذاتية بأن لايكون في ذهن الله متميزا ان الحديد يختلف عن الصوف وان البياض غير السواد لما اصبح بامكانه تعقلها قبل وجودها او عند وجودها ولبيان ذلك انظر (مجلة كلية الاداب عدد ٩ • سنة ١٩٦٦ مقالى عن المعدوم) •

(٤٤) مابين اقواس من اختصارى •

والاخير لايوجد أبدا . والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده[٤٥] ، فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ، ومحال الاول والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذا معنى موجود ، وكل معنى موجود فاما قائم لا في موضوع أو قائم في موضوع . وكل ماهو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لايجب ان يكون به مضافا . وامكان الوجود هو ماهو بالاضافة الى ماهو امكان وجود له فهو ليس جوهرا لا في موضوع فهو اذا معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حاملها موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك . فاذا كل حادث[٤٦] فقد تقدمته المادة[٤٧] .

ثالثا : وبعد هذا يثبت ابن سينا في «النجاة» ايضا ان الحدوث بالذات لا مفر منه ردا على قول المتكلمين بالحدوث الزماني . فبعد ان يتحدث ابن سينا عن حدوث الاجسام الطبيعية في عالمنا الارضي يتكلم عن حدوث العالم

---

(٤٥) قوله : والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده : مثل ان يصير الماء حارا قد سبقه امكان ان يصير حارا والا لم يقبل ان يصير حارا مثلا الصوف لا يصير سيفا لانه ليس فيه امكان لان يصير سيفا . ولابد ان نميز عند ابن سينا بين نوعين من الامكان : امكان وجود العالم ككل فهذا ذهني كما بينت سابقا وامكان وجود الحرارة في الماء مثلا اي الامكان في الاجسام الطبيعية وهذا يقابل القوة عند ارسطو وهو حقيقي وكلام ابن سينا هنا عن الامكان الارسطي .

(٤٦) فقد تقدمته مادة : بالمعنى الارسطي . فالهيولى قديمة كما عند ارسطو ولكن ابن سينا يفصل نفسه عن ارسطو فصلا قويا لانه يعتبر قدم المادة قدما بالزمان بينما هي حادثة بالذات لانه يصرح مرارا بانها تفيض بلا زمان عن العقل العاشر وبتأثير الافلاك العليا . وبين القول بقدم الهيولى بالذات وهذا قول ارسطو وبين حدوثها بالذات فاصل منيع . ومما يؤسف له ان الباحثين في مذهب ابن سينا لا يفطنون في الغالب الى هذا الفارق الدقيق .

(٤٧) النجاة : ٣٥٦–٣٥٧ . وانظر الدليل الرابع في القسم الثالث . من هذا الكتاب .

ككل فيبين استنادا على دليل العلة التامة وجوب الحدوث بالذات بحيث لا يتأخر العالم في الوجود بمدة عن وجود الله[٤٨] • ثم يبين ان هذا الحدوث للعالم ككل لا يحتاج الى مادة ولا زمان قبله • وسأكتفي بالنص المتعلق بالنقطة الاخيرة دون حاجه لذكر النص المتعلق بالعلة التامة • يقول ابن سينا : « فصل في الحدوث الذاتى • كما ان الشيء قد يكون محدثا بحسب الزمان فكذلك قد يكون محدثا بحسب الذات فان المحدث هو الكائن بعد ان لم يكن فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات فاذا كان الشيء له في ذاته ان لايجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علتها لا توجد [اى لايوجد المعلول][٤٩] وانما توجد [اى ذات المعلول] بالعلة • والذى بالذات قبل الذى من غير الذات • فيكون لكل معلول في ذاته : اولا انه ليس ، ثم عن العلة • وثانيا انه ليس • فيكون كل معلول محدثا اى مستفيد الوجود من غيره بعدما له في ذاته ان لايكون موجودا • فيكون كل معلول في ذاته محدثا ، وان كان مثلا في جميع الزمان موجودا مستفيدا لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لان وجوده من بعد لا وجوده بعديه بالذات • وليس حدوثه انما هو في آن من الزمان فقط بل هو محدث في جميع الزمان والدهر • فلا يمكن ان يكون حادث بعد ما لم يكن بالزمان الا وقد تقدمته المادة التى منها حدث» •

وفي فصل آخر يعرض لدليل العلة التامة ويبين ان المعلول لا يتأخر عن علته التامة على اساس ان كل ما لم يكن واجب الوجود سواء بذاته او بغيره لم يوجد • وبيان ذلك واضح في نصوصه كما يلى : « قد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته فان حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره»[٥١] • ثم

---

(٤٨) النجاة • ص٣٦١ •

(٤٩) ما بين قوسين في هذه الصفحة من اضافتى •

(٥٠) معنى : انه ليس • اى كان غير موجود • ومعنى قوله : ثم عن العلة : اى كان غير موجود ثم وجد بفعل وتأثير العلة التى هى الله •

يثبت ذلك بما ملخصه : « ان الممكن الوجود ان وجد فوجوده من غيره فاما ان يجب وجوده مع وجود السبب ، واما ان يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب ، وهذا محـــال ، فاذا يجب ان يكــون وجــود مع وجــود السبب • فـكل ممــكن الوجــود بذاته فهـــو انمـا يـكون واجب الوجود بغيره»[٥١] • وواضح ان ابن سينا يريد ان يثبت في هذا الفصل ان وجود الممكن ازلى ـ بمعنى القـــدم بالزمان لا بالذات ـ طالما ان الواجب الوجود بذاته وهو السبب موجود دائما والممكن على حال واحدة من تعلق الواجب به • ولكن لا يلزم اذا كان الواجب بذاته موجودا ان يكون تعلقه بالموجب ازليا اذا لم نثبت ان تعلق الواجب بالموجب او باسلوب آخر تعلق الواجب الوجود بذاته بالممكن الوجود بذاته يجب ان يكون ازليا • وباسلوب المتكلمين المتأخرين ، اذا لم نثبت ان ازلية الامكان تعني امكان الازلية • وهذا أمر يثبته ابن سينا في الفصول الاخيرة من كتاب النجاة ـ وفي كتبه الاخرى كما سنرى ـ فيورد مذهب المتكلمين الذين يقرون بان الله واجب الوجود بذاته وان العالم ممكن بذاته ولكنهم لا يرون وجوب ان يكون التعلق بينهما ازليا ، بل هم يحيلون ذلك كما سنرى ويوضحون ان الله مع انه علة تامة وواجب الوجود بذاته فانه حر شاء ان يفعل بعد ان لم يكن فاعلا موجدا مدة مـن الزمان • ولهم اجوبة اخرى سنأتي عليها وكلها تسير في هذا الخط المنكر لتعلق الله بوجود العالم تعلقا ازليا والمثبت انه مع صحة القول بازلية الامكان فان امكان الازلية مستحيل • اقول يورد ابن سينا مذهب المتكلمين هذا ثم يثبت ان التعلق يجب ان يكون ازليا بين الله والعالم • واليك احد ادلته واهمها وهو صيغة اخرى من دليل العلة التامة : « واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته • لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو

(٥١) النجاة • ص٣٦٨ •
(٥٢) النجاة • ص ٣٦٨ •

واجب له • فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة ولا علم منتظرة ولا صفة من الصفات التى تكون لذاته منتظرة» • ودليل ابن سينا على هـــذا انه : ان كان واجب الوجود بذاته ولم يكن واجب الوجود بجميع احواله فانه يكون من جهـــة واجبا ومن جهة ممكن الوجود • فكانت تلك الحالة تكون له ولا تكون وكل منهما ـ اى الكون تارة وعدمه اخرى ـ بعلة فكانت ذاته متعلقة بعلة فلم يكن واجب الوجود بذاته(٥٣) •

ثم يعيد ابن سينا قوله هذا في موضع آخر من النجاة(٥٤) • ولكن هذا الرد يوضع بافوى صورة في نص لاحق ورغبة في الايضاح اورده هنا : « مبدأ الكل ذات واجبة الوجود • واجب الوجود واجب ان يوجد ما يوجد عنه والا فله حال لم تكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته • فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنه ثابت اهو بالارادة او طبعا او لامر آخر(٥٥) • والعقــل

---

(٥٣) النجاة • ص٣٧٢ •

(٥٤) النجاة • ص٤١٢ • ومثله في الهيات الشفاء • ج٢ • ص٣٧٤ •

(٥٥) يرى البعض مثل العلاف من المعتزلة ان الله يحدث المحـدث بارادة حادثة قائمة لا في ذاته والا صار الله متصفا بالتغير والحدوث فلم يعد الها لان القدم صفة الله هى القدم بل هى قائمة لا في محل وهى حادثة لا بارادة اخرى • (الاشعرى : مقالات : ج١ ص ص ١٨٩ـ١٩٠ وتفصيــل مذاهب المسلمين في الارادة موضح في اطروحتى • القسم الثانى • ص ٣٧٩ فما بعد) • وهنا يقدم ابن سينا قوله : فالكلام على حدوث الارادة عنه ثابت الى قوله او لامر آخر • والذى يفهم من هذا القول المختصر ما يلى : هذه الارادة هل حدثت بارادة ام بلا ارادة ام لسبب آخر خارجى؟ وفي كل هذه الحالات يلزم تغير ذات الله • فان كان بارادة فهى أما قديمة فيلزم ان تكون الارادة الحادثة عنها قديمة ايضا واما انها حادثة فيعود السؤال كالاول • وان كانت بالطبع فهل هذا الطبع صفة قديمة فيه ام حادثة فان كان الاول لزم قدم الارادة الحادثة لا في محل وان كان صفة حادثة فلماذا حدثت الآن ؟ وان كان بشيء آخر كعلة خارجية فهـــذا مستحيل لان الواجب بذاته لا علة له وان صارت له علة قاهرة صارت هى الواجب بذاته •

الصريح الذى لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الان كذلك فالان ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار الان يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او شيء مما يشبه هذا لم يكن . ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب واذا كانت هذه الذات التى للعلة كانت ولا يترجح ولا يجب عنها هذا الترجح ولا داعى ولا مصلحة ولا غير ذلك فلابد من حادث يوجب الترجح في هذه الذات ان كانت هى الفاعلة والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى فيكون الأمر بحالة ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر»(٥٦) . ولما كان بعض المتكلمين يرى ان سبب كون الله غير محدث للعالم ثم احدثه في وقت معين هو ان الله رأى ان بعض الاوقات اصلح للعباد من بعض ــ كما سنبين عند الكلام عن موقف المتكلمين ــ اجاب ابن سينا قائلا : « ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبما يخالف الوقت الوقت»؟(٥٧) .

ويكرر في موضع آخر من النجاة ان الله ليس فاعلا على سبيل الطبع وانما هو عارف راض بما يصدر عنه ولكن العالم لازم وجوده عن وجود الله لان الله علة تامة وواجب الوجود بذاته وما هذا شأنه فهو واجب الوجود من جميع جهاته(٥٨) .

وللمسألة ابعاد أخرى سنأتي عليها وستتضح من خلال هذا البحث واجوبة المتكلمين .

(٥٦) النجاة . ص٤١٧ . وتجد مثله في : الهيات الشفاء . ج٢ . ص٣٧٧ .

(٥٧) النجاة . ص٤١٨ .

(٥٨) النجاة . ص٤٤٩ . والالهيات من الشفاء . تحقيق سعد زايد . القاهرة ١٩٦٠ . ص٤٠٢ـ٤٠٣ .

ويوضح في موضع آخر ان الهيولى المشتركة للعناصر الاربعة تصدر من اشتراك الاجرام السماوية في شيء واحد • فلا يبقى مجال للشك في ان العالم عنده موجود من لاشيء عن طريق ابداع متواصل وهنا اكرر انه يرى ان الهيولى وان كانت قديمة فقدمها بالزمان فقط اما بالذات فانها مبدعة(٥٩).

وفي كتاب الشفاء – قسم الالهيات – نجد تفصيلات لكثير من النقاط اعلاه وقد اشرت سابقا الى مواضع هذه النقاط في هذا الكتاب ويهمني الان ان اقف عند بعض النصوص المهمة • ففى فصل في «القوة والفعل» وايهما اسبق على نمط ما نجده عند ارسطو يتحدث عن مسألة قدرة الله وعلاقتها بارادة الله وبالفعل او العمل والتنفيذ فيوضح – ردا على المتكلمين – ان جوهر حجة المتكلمين في اتهامهم لابن سينا والاخرين من انهم يجعلون الله بلا ارادة ان الاخيرين يرون ان فعل الله متعلق به منذ الازل بحيث لم تمر فترة كان الله فيها غير فاعل • فكان من شرط الفعل الارادى عند المتكلمين ان يكون الفاعل غير فاعل ثم يفعل ليتضح انه اراد ففعل • اما ابن سينا فلا يرى تناقضا بين ان يكون الفاعل حرا وبين ان يكون فعله معه دائما على اساس انه شاء ان يفعل منذ الازل لاعتبارات اهمها انه علة تامة • واليك النص :

«وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التى بمعنى القدرة(٦٠) فانها يظن انها لا تكون موجودة الا لما من شأنه ان يفعل ومن شأنه الا يفعل(٦١) فان

---

(٥٩) النجاة • ص٤٦٠ ، ٤٦١ • والالهيات • ص ٤١٠–٤١١ •

(٦٠) عرفنا سابقا معنى القوة والفعل عند ارسطو ومثلها عند ابن سينا بمعنى «الامكان» مثل ان يصير الحديد سيفا والبذرة شجرة • اما هنا فيتحدث ابن سينا عن «القوة» بمعنى القدرة كما اصطلح عليها المتكلمون •

(٦١) هذا التعريف هو تعريف المتكلمين للقدرة ويوافقهم ابن سينا عليه ولكن بتعديل مهم كما سنرى في الملاحظة التالية • والمهم هنا ان المتكلمين يرون ان القدرة لاتكون الا لمن هو حر وعنده مشيئة ومن هنا فان النار التى تحرق لا تعتبر قادرة •

كان لما من شأنه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة[٦٢] . وهـــذا ليس بصادق فانه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط ، يفعل من غير ان يشأ ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة واختيار الا انه دائم الارادة ولا يتغير وارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة[٦٣] . وذلك لان حد القدرة التي يؤثر[٦٤] هـــؤلاء ان يحددوها[٦٥] به موجودة ههنا[٦٦] ، وذلك لان هذا يصح عنه انه يفعل اذا شاء وان لايفعل اذا لم يشأ . وكلا هذين شرطيان اى انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس

---

(٦٢) ومن تعريفهم هذا للقدرة استنتجوا ان الفاعل الذى هو فاعل دائما مثل ان يكون دائم الجود والاضاءة الخ . لايعتبر قادرا بل من نوع الفواعل المطبوعة التى لا مشيئة لها . ولكن ابن سينا يخطىء هذا ويقول انه قد يكون الفاعل مريدا ولكنه شاء ان يفعل دائما فها هنا فاعل يفعل فقط ومع ذلك فهو قادر طالما ان القادر هو المريد المشيء . وعليـــه فليس الجوهر في التمييز بين القادر وغير القـــادر ما اذا كان الفاعل دائم الفعل ام فاعلا بعد عدم فعل بل جوهر المسألة هو ماذا كان مريدا للفعل ام لا سواء كان الفعل دائميا ام مؤقتا .

(٦٣) وعلى هذا فليس كل فاعل دائم الفعل ليس بقادر لان الفاعل الدائم الفعل قد يكون مشيئا مريدا فهذا فاعل له قدرة وقد يكون غير دار بفعله ولا له مشيئة على ايقافه فهذا فاعل بلا قدرة . ونفس الشيء يقال عن الفاعل الذى فعله مؤقت قد يكون بلا ارادة منه فيعتبر بلا قدرة وقد يكون بارادة فيعتبر مريدا قادرا .

(٦٤) في الاصل : التى يؤثرون هؤثرون هؤلاء .

(٦٥) في الاصل : ان يحددها به .

(٦٦) وذلك ان حد المتكلمين للفاعل القادر هو : انه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل . وهذا الفاعل الذى يفعل فقط وليس بتارك للفعل صار فعله دائما لانه شاء الفعل الدائم فصفة القدرة متوفرة فيـــه طالما ان الارادة والمشيئة متوفرة فيه .

من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء[٦٧] بوجه من الوجوه او صدق حملي فانه ليس اذا صدق قولنا : اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق : لكنه لم يشأ وقتا ما •••• فان هذا يقتضي انه لو كان لايشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل • واذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اى اذا فعل فعل من حيث هو قادر»[٦٨] •

وليس أدل على ايمان ابن سينا بان العالم مبدع لا من شيء وان الله انما يتقدمه بالذات من تكراره ما سبق ان وجدناه عند الفارابى وهو ان الامكان الذى للعالم هو امكان عقلي متصور فقط ، وان العالم هو بالفعل دائما ، وباسلوب آخر ان العالم واجب الوجود بغيره دائما وان افتراض انه ممكن الوجود بذاته امكان افتراضى عقلي للتمييز بينه وبين الواجب الوجود بذاته • واليك النص الذى يذكره ابن سينا بصدد مناقشته لرأى بعض فلاسفة اليونان قبل سقراط ومنهم انكساغوراس الذين قالوا : « ان القوة تكون قبل الفعل كما في البذور والمنى»[٦٩] • فيقول ابن سينا ردا على قولهم هذا : « الامر في الاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة كما قالوا فان القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان ، واما الامور الكلية او المؤبدة غير الفاسدة وان كانت جزئية فانها

(٦٧) الاستثناء هنا مثل ان نقول : لكنه لم يشأ ان يفعل وقتا ما فلا يفعل وقتا ما • لان المسألة هنا اما ان يشاء أن يفعل دائما واما ان يشاء الا يفعل ابدا وذلك لانه علة تامة • وهذا امر لم يصرح به ابن سينا هنا ولكنه مر علينا سابقا عنده وعند الفارابى وسنأتى نصوص اخرى صريحة عند ابن سينا •

(٦٨) الالهيات • ج١ • ص١٧١-١٧٣ •

(٦٩) يعرض ارسطو في كتاب الطبيعة ومواضع من «ما بعد الطبيعة» موقف الفلاسفة قبل سقراط وموقف افلاطون من هذه المسألة ويرد عليهم بان الفعل سابق للقوة وان ما بالقوة لايصير بالفعل الا بواسطة شيء هو بالفعل (انظر • ص١١ حاشية ٧) •

لا تتقدمها التى بالقوة البتة ..... ثم قد يكون الشيء بالفعل دائما كالابداعيات فلا يحتاج الى ان يكون بالقوة ، فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات....»[٧٠] . والمقصود بالجزئيات الغير الفاسدة نفس معنى الابداعيات وهى الافلاك والكواكب وما شابه من الموجودات العليا غير الفانية .

وفيما يلى نصوص مهمة جدا . وسأكتفى بالتعليق عليها في الحواشي : «والفاعل الذى يسميه العامة[٧١] ، فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا ، فلا يكون فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا ، فلا يكون فاعلا من حيث هو علة[٧٢] ، بل من حيث هو علة وامر لازم معه ... اى يشترطونه ان يكون بالضرورة قد كان مرة غير فاعل ثم اراد أو قسر او عرض له حال .... فيكون فاعلا عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل فقط[٧٣] ، فيكون ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا[٧٤] عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها ما صدر عنه وجوده بعد ما لم يكن»[٧٥] . « فاذا كان العلة دائم الوجود كان معلوله

---

(٧٠) الالهيات . ج١ . ص١٨٣–١٨٤ .

(٧١) المقصود بالعامة « المتكلمون » .

(٧٢) اى ليس من حيث هو علة وكفى فحيثما تكون يكون معلولها بل من حيث هو علة محددة بشروط وهى ان يكون الله علة غير فاعلة في الازل ثم عرض له لسبب ما ان يترك عدم الفعل فيفعل .

(٧٣) وهذا واضح لان العلة بالفعل هى العلة الكاملة ، ولا تكون كاملة الا ان تكون فاعلة وذات معلول او مفعول . فكأن الله عند المتكلمين كان علة بالقوة اى علة ناقصة تنقصها شروط الفعل ثم كملت لسبب طارىء فصارت فاعلة .

(٧٤) وذلك انه اذا فعل بعد مالم يكن فاعلا فقد تغير واستجد فيه شرط كقدرة او ما شابه ، وكل متغير منفعل .

دائم الوجود(٧٦) .... وهذا هو المعنى الذى يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد «ليس» مطلق ، فان للمعلول في نفسه ان يكون «ليسا»(٧٧) ويكون له عن علته ان يكون «أيسا»(٧٨) ، والذى يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذى يكون عن غيره(٧٩) ، فيكون كل معلول «أيسا» بعد «ليس» بعدية بالذات ... ، ثم المحـــــدث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان(٨٠) لايخلو : اما ان يكون وجوده بعد ليس مطلق ، او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته . فان كان وجوده بعد «ليس» مطلق ، كان صدوره عن العلة ذاك الصدور ابداعا ويكون أفضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون قد منع البتة وسلط عليه الوجود(٨١) ، ولو مكن العدم تمكينا فسبق الوجود كان تكوينه ممتنعا الا عن مادة(٨٢) ، وكان سلطان الايجاد اعني وجود الشيء من الشيء

(٧٦) ذكر ابن سينا «العلة» لان بديلها في ذهنه هو الله وهو مذكر .

(٧٧) في الاصل «ليس» . والمراد اى ان يكون معدوما وذلك ان ممكـن الوجود بذاته ، وقد عرفنا حكم الممكن بالذات وان وجوده من غيره .

(٧٨) في الاصل «ايس» .

(٧٩) المراد هنا ان حالة العدم التى للممكن هي اقدم في الذهن والتصـــور فقط من وجود الممكن بالفعل . اى اننا نتصور ذهنيا انه قبل وجود الممكن كان غير موجود مع ان عدم وجوده لم يكن واقعا بل حالة افتراضه فقط : وربما فهم النص فهما آخر وهو ان الذى يكون للشيء من وجود من ذاته وهذا حال الواجب الوجود بذاته اقدم من الوجود الذى للمعلول المستمد وجوده من سواه قدمية بالذات لا بالزمان وقد اوضحت معنى التقدم بالذات وبالزمان مرارا .

(٨٠) اى المحدث بالذات لا بالزمان .

(٨١) وقد اوضحت سابقا ان الممكن اذا تعلق وجوده بعلة دائمـــة كان وجوده دائما وكان امكانه فرضيا ذهنيا فقط .

(٨٢) وهذا اتمام للفقرة السابقة فان العدم او الامكان لايسبق وجود الشيء ، لان الشيء دائم الوجود ، فلو فرضنا ان عدم شيء ما كان حقيقيا وسابقـا لوجوده زمنيا ، فان الايجاد لايكون في هذه الحالة الا عن مادة اى عن « امكان » خاص بالمعنى الارسطى للامكان ، وقد عرفنا معناه سابقـا

ضعيفا قصيرا مستأنفا(٨٣) • ومن الناس من لايجعل كل ما هذا صنعته مبدعا ، بل يقول اذا توهمنا شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى فاعلية وان لم تكن عن مادة ولا كان لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود آخر انساق اليه ، فليس تأييسه عن «ليس» مطلق ، بل عن ايس وان لم يكن ماديا(٨٤) •

ومن الناس من يجعل الابداع لكل وجود صورى(٨٥) كيف كان ، واما المادى وان لم تكن المادة سبقته فيخص نسبته الى العلة باسم التكوين(٨٦) • ونحن لا نناقش في هذه الاسماء البتة بعد ان تحصل المعانى متميزة ، فتجد بعضها له وجود عن العلة دوما بلا مادة(٨٧) ، وبعضها

---

(٨٣) وهذا النوع من الايجاد ـ اى ايجاد شيء من شيء ـ لا يرضاه ابن سينا ، ومن هنا يتضح بعده عن ارسطو وافلاطون •

(٨٤) وهذا كلام واضح لمن يعرف نظريتهم الفيضية ، فان الله يفيض عنه ازلا وبصورة مباشرة موجود اول يسمونه العقل الاول ، وبتوسطه تفيض عن الله بقية العقول الفلكية ونفوس الافلاك • فكأن هذا الفريق يقصر الابداع على الفائض الاول الذى هو العقل الاول ، لان الابداع عندهم هو ان يفيض او يوجد شيء عن علة لا عن مادة ولا بتوسط شيء آخر بينهما ، وهذا ينطبق على العقل الاول فقط • اما وجود بقية العقول الفلكية ونفوسها فهو وان لم يكن عن مادة كذلك الا انه عن «ايس» اى عن موجود متوسط وهو العقل الاول وبقية العقول بالتدريج الذى يكون السابق منها واسطة للتالى • ولذلك لا يسمى هذا الوجود الذى لها ابداعا عند هذا الفريق •

(٨٥) اى ان من الناس من يسمى ابداعا ايجاد كل الموجودات غير المادية •

(٨٦) وعند هؤلاء يسمى كل ايجاد للماديات تكوينا وان كان بعضه مثل ايجاد الافلاك لا عن مادة سابقة •

(٨٧) الذى دوما وبلا مادة هو العقول الفلكية ونفوسها والافلاك ، اى جميع موجودات ما فوق فلك القمر •

بمادة[٨٨] ، وبعضها بواسطة[٨٩] ، وبعضها بغير واسطة[٩٠] . ويحسن ان يسمى كل مالم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا[٩١] ، وان نجعل أقصى ما يسمى مبدعا مالم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية او غير ذلك[٩٢]» .

ويكرر ابن سينا شبيها بهذا النص في موضع آخر من الشفاء[٩٣] .

ومن الطريف ان نتعرف على رأى ابن سينا في طريقته ومدى اختلافها عن الطرق الاخرى في اثبات وجود الله بالاستناد على قضية الامكان والوجوب . فيذكر في «الاشارات والتنبيهات» ان طريقة اثبات الواجب ـ اي الله ـ من كونه العلة للممكن ـ اى العالم ـ هى اثبت من الطريقة الاخرى وهى الاستدلال بالمعلول ـ اى حدوث الاشياء ـ على العلة او الله[٩٤] . ويعرض الطوسى في شرحه للاشارات لقول ابن سينا هذا فيبين انه توجد طرق ثلاث : الاولى طريقة المتكلمين وهى التى ذكرها ابن سينا اعلاه واتبعها المعتزلة وسواهم من المتكلمين ، وهى النظر في الموجودات والمحدثات والمصنوعات

---

(٨٨) والذى دوما وبمادة هو وجود العناصر الاربعة ومركباتها في عالم ما تحت فلك القمر .

(٨٦) والذى بواسطة هى جميع مايلى جميع العقول التى بعد العقل الاول ونفوس الافلاك والافلاك وموجودات عالم ما تحت فلك القمر .

(٩٠) والذى بغير واسطة هو العقل الاول فقط .

(٩١) واختار ابن سينا ان كل ما لا يوجد عن مادة سواء كان بواسطة او بغير واسطة مبدعا وعليه فالمبدعات هى العقول الفلكية ونفوسها والافلاك والهيولى المطلقة والصورة والعالم ككل ، واما المكونات فهي العناصر الاربعة ومركباتها في عالم ما تحت فلك القمر ، أى عالمنا الارضى .

(٩٢) الالهيات ج٢ . ص ٢٦٧ .

(٩٣) كذلك ج٢ . ص٣٤٢ـ٣٤٣ .

(٩٤) «الاشارات» القسم الثالث والرابع . ص٤٨٢ .

للاستدلال بها على وجود الله . والثانية هى طريقة الحكماء الطبيعيين يستدلون بوجود الحركة على المحرك وبامتناع اتصال الحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك . والطوسى لا يسمي ممثلا لهؤلاء ولكن هـذا انسب شيء الى قول ارسطو[٩٥] . والثالثة هى طريقة الالهيين بالنظر في الوجود وانه واجب أو ممكن . ويقول الطوسى ان الشيخ يرجح الإخير على غيره من الطرق ، لان الاستدلال بالعلة على المعلول اولى البراهين باعطاء اليقين ، واما الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين[٩٦] . ويستشهد ابن سينا بالآية «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » بان هذا هو حكم القوم أى اهل الطريقة الاولى والثانية ، وبقوله «او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» بان هذا حكم الصديقين اى هو وجماعته من الالهين وهى الطريقة الثالثة[٩٧] .

وقد اورد ابن سينا في النمط الخامس من القسم الثالث والرابع من اشاراته كلاما مركزا يصلح تلخيصا لجميع ما سبق ان ذكرناه من آرائه في هذه المسألة العويصة . فاذا اوردت معه شروح الطوسى ومناقشاته لتعليقات فخر الدين الرازى على الاشارات امسكنا بخيط يصلح رأس «الشليلة» لهذا

---

(٩٥) هذا هو حكم المقارنة الحديثة . ولكن يلزم المبادرة الى القول بأن ابن سينا ـ وكذلك فعل الغزالى في تصنيفه للفلاسفة في «تهافته» وفي «المنقذ من الضلال» يعتبرون ارسطو من الفلاسفة الالهين . انظر اول التهافت واول المنقذ من الضلال . وقد سبقت الاشارة الى موضع كلام الغزالى عن الفلاسفة والفلسفة في موضع سابق .

(٩٦) شرح الاشارات على متن «الاشارات اعلاه» ص ٤٨٢ـ٤٨٣ . وهذا التقسيم الثلاثى للطرق نجده في مخطوط برقم OR. 452 بمكتبة جامعة كمبردج بعنوان : «رسالة في الكلام» واظنه لفخر الدين السباكى . مع اختلاف بسيط في الترتيب ورقة ٢ .

(٩٧) الاشارات . ص٤٨٣ . والآيات هى من سورة فصلت ٤١ : ٥٣ .

الجدل العميق الممعن في الغموض بين ابن سينا والمتكلمين.[98]

يقول ابن سينا في الفصل الاول من النمط الخامس في الصنع والابداع[99] : « تسبق الى الاوهام العامية ان معنى صنع وأوجد وفعل ان يحصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن[100] . وقد يقولون : اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل كما في فقدان البناء ، حتى ان بعضهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الله العدم لما ضر عدمه وجود العام ، لإن العالم عندهم انما احتاج الى البارى تعالى في ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا . فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم ، حتى يحتاج الى الفاعل[101]؟ وقالوا : لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود ، لكان كل موجود مفتقرا الى موجد والبارى ايضا وكذلك الى غير نهاية»[102] .

ويشرح الطوسى قول ابن سينا اعلاه بقوله : الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى فاعله هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل ، فاذا حدث فقد استغنى عنه ، حتى ان فنى الفاعل بقى المفعول موجودا . وانما حمل اهل التمييز ـ من هؤلاء العامة او الجمهور ـ على ذلك شيئان : احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء . والثانى ، الاستدلال وذكر ابن سينا منه ـ على لسانهم ـ وجهين : احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل

---

(98) فيما يلى من اقوال ابن سينا والطوسى سأشير بحرف نس الى ان هذا عن نصوص لابن سينا وبالحرف حص الى انه من شرح الطوسى .

(99) يقول الطوسى : يريد ابن سينا بالصنع ايجاد الشيء مسبوقا بالعدم على ما فسره في الفصل الاول ، وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم .

(100) اشارات . ص٤٨٥ نس .

(101) كذلك . ص٤٨٦ نس .

(102) كذلك . ص٤٨٧ نس .

حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف(١٠٣) • والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده ، واذن لكان الفاعل ايضا كذلك(١٠٤) ويتسلسل (١٠٥) •

وفي الفصل الثاني من نفس النمط يحلل ابن سينا معنى «صنع» و «فعل» و «أوجد» الى الاجزاء البسيطة من مفهومها ، ويحذف منه ما دخوله في تعريفها عرضي فيقول : «اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما ، فانا نقول «مفعول» ، ولا نبالي الان اكان احدهما محمولا على الآخر — يعني المحدث من عدم والمفعول — مساويا او اعم او اخص ، حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ، يتحرك من الشيء مباشرة وبآلة ، وبقصد اختياري ، او غيره ، او بطبع ، او تولد او غير ذلك ، فلسنا نلتفت الا الى ذلك (١٠٦) • على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشيء مفعولا(١٠٧) • ثم يقول ابن ابن سينا : والذي يقابله — اى يقابل المفعول — ويكون بسببه ، فانا نقول له : فاعل • والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل : فعل بآلة او بحركة

---

(١٠٣) اشارات • ص٤٨٥ ح ص •
(١٠٤) لانه ايضا موجود ، فيحتاج الى موجد ويتسلسل •
(١٠٥) الاشارات • ص٤٨٦ ح ص •
(١٠٦) يريد ابن سينا ، كما سيتضح في السطور القادمة ، ان معنى الفاعل هو الذي يوجد شيئا لا من شيء ، ومعنى المفعول او الموجد هو المتعلق بعلة في وجوده ، ولا يلتفت الى الاضافات كان يقال : فاعل بالاختيار او بالطبع ، فهذه تحديدات وتخصيصات للمعنى العام للفاعل • فقد يكون الفاعل جمادا او عاقلا ، وقد يكون مطبوعا أو مختارا • وهذا خلاف قول المتكلمين لانهم يقصرون الفاعل على الفاعل المختار ، وكذلك في تعريفهم للمفعول انه هو الذي يكون بفعل فاعل مختار •
(١٠٧) الاشارات ص٤٨٧–٤٨٩ ن س •

او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم (١٠٨) • اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع ، فاذا قال : فعل بالطبع كان كأنه قال : فعل ما فعل • واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار ، فاذا قال فعل بالاختيار كان كأنه قال : انسان حيوان (١٠٩) • ثم يبين ابن سينا ان في مفهوم الفعل وجود وعدم ، وان العدم لا يتعلق به فعل الفاعل بل الفاعل يتعلق فعله بوجود الحادث لا بعدمه ، لان العدم ليس شيئا حتى يتعلق به فعل (١١٠) • فاذا كان الفاعل يتعلق بالموجود عند ايجاده له فالموجود المتعلق بالفاعل يسمى واجب الوجود بالغير ، فان كان تعلقه دائميا كأن يكون معلولا لعلة دائمة تامة كان الموجود دائم الوجود لم يسبقه عدم وجوده سبقا زمانيا ابدا ، بل هو متصور في الذهن فقط • وان كان تعلق الموجود بالفاعل تعلقا مؤقتا بان اوجده الفاعل بعد ان لم يكن موجدا ولا فاعلا له ، فهذا الموجود قد سبقه

---

(١٠٨) وراء هذا النقاش في معنى الفاعل والمفعول قضايا فلسفية فان الغزالى ومن قبله من المتكلمين قصروا معنى الفاعل على الفاعل المختار • ومعنى الفاعل المختار عندهم هو الذى يفعل بعد ترك للفعل • وعلى هذا اعتبروا ان قول بعض فلاسفتنا مثل ابن سينا ان الله فاعل منذ الازل ، يعنى ان الله فاعل مطبوع وليس مختارا ، وعليه فالله ليس بفاعل لان الفاعل هو المختار • ومن هنا بدعهم الغزالى في المسألة الثالثة في «تهافته» التى عنوانها : «بيان تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم ون العالم صنعه» • وهذا القصر لمعنى الفاعل المختار – مع اسباب اخرى – جعل المتكلمين ينكرون السببية الطبيعية اى ان تكون في الاشياء طبائع ، مثل ان النار تحرق والثلج يبرد وارجعوا جميع الافعال الى الله مباشرة •

(١٠٩) الاشارات ص٤٨٩–٤٩٠ نس • وظاهر اننا اذا قلنا : انسان ، تضمن قولنا الحيوانية لان الانسان حيوان ناطق • فلو كان مفهوم «الفعل» يتضمن الاختيار لكان قولنا فاعل بالاختيار فيه تكرار حمل كقولنا انسان حيوان •

(١١٠) اشارات • ص٤٩١–٤٩٣ نس •

عدم وجوده سبقا زمانيا وهو على هذا ليس دائما ولا ازليا • فبان من هذا انه لا تعارض بين دوام وجود الشيء ، مع كونه موجودا بفعل فاعل ومستمدا وجوده من غيره • كما بان معنى المفعول لا يقتصر على الموجود وجودا مؤقتا فقط ، بل المهم في تعريف الموجود بالغير ان يكون له فاعل اوجده ، سواء كان دائم الوجود أو مؤقت الوجود(١١١) •

وقد قدم الطوسى تعليقات قيمة على اقوال ابن سينا في نمطه الخامس هذا ورد على شروح الرازى لها • واهم هذه التعليقات ثلاث وهى باختصار:ـ

النقطة الاولى : التى هى مثار خلاف هى اصطلاح ابن سينا ان المفعول يساوي المحدث من عدم باطلاق ، وان المحدث او الفاعل هو الفاعل لشيء من عدم بلطلاق دون ان يقتضي ذلك ان يكون الفاعل مختارا ، لان هذه الاشياء زائدة • ودليل ابن سينا ان قول القائل : فعل بآلة او بقصد او يطبع لا يورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم • ولكن الرازى يرى غير ذلك فعنده ان هذا البحث بحث لغوى ، وان المتكلمين يشترطون في الفعل والفاعل ان يكون مختارا وليس بالطبع • ويرى الرازى ان الحق مع المتكلمين ، لان اهل اللغة لايسمون النار فاعلة للاحراق ، ولا الماء فاعلا للتبريد ، والمرجع في ذلك الى الادباء(١١٢) • اما موقف الطوسى فهو ان استعمال ابن سينا للفعل والفاعل دون اقتضاء الاختيار في الفاعل هو امر يوافق العرف والاستعمال • اما قول الرازي عن مساعدة اللغة للمتكلمين فهو ليس بشيء لان في كلام العرب : « توقوا اول البرد وتلقوا آخره ، فانه يفعل بكم ما يفعل باشجاركم» • ويستشهد الطوسى بقول الشاعر :

---

(١١١) كذلك ص ٤٩٤ نس – ٤٩٩ نس •

(١١٢) اشارات ص٤٨٩ حص – ٤٩٠ حص (وما سنعزوه لفخر الدين الرازى مأخوذ عن شرح الطوسى هذا •

وعينان قال الله كونا فكانتـا   فعولان بالالباب ما تفعل الخمر(١١٣)

يقول الطوسى : فاذا جاز من حيث اللغة ان يقال : فعل البرد والخمر، فما المانع من ان يقال : فعل بغير ارادة ، فلا تناقض هنا كما يدعى الرازى . فان قيل هذا مجاز ، فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضى تسليم صحـة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام من التناقض . على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط اى ايجاده من لا شيء . وهذا يؤيد قول ابن سينا ، اى ان الفعل لايشترط فيه الاختيار ، بل الاختيار والطبع وغير ذلك من الاوصاف بزيادات وتخصيصات(١١٤) .

النقطة الثانية : يقول الرازى معترضا : ان الشيخ الرئيس تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة ، وذلك انه اطنب في الفصل السابق ـ الفصل الثانى من نمطه الخامس ـ في ان المفتقر الى الفاعل هو وجـود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ، ولم يتكلم في ان علة الحاجة هى الحدوث ام لا ؟ والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا ، وهذا هو محـل الخلاف . ومعنى قوله : الواجب ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ، والنزاع لم يقع الا فيه ، وهـو مصادرة على المطلوب(١١٥) . ويرد الطوسى على اقوال الرازى هذه بقوله :ـ

---

(١١٣) هذا البيت للشاعر الاسلامى الاموى «ذو الرمة» من قصيدة مطلعها :
الا يا اسلمى يا دار مي على البلى   ولا زال منهلا بجرعائك القطر
وهى في الديوان «فعولين» وهى القراءة الصحيحة . ديوان «ذو الرمة» دمشق ١٩٦٤ . قصيدة ٢٩ ، بيت رقم ٢٣ .

(١١٤) الاشارات ص٤٩١ ح ص . وانظر حول مصادر اخـرى وموقف المتكلمين والغزالى وابن رشد ما يلى من هذا الكتاب عند الكلام عن موقف الغزالى في التهافت من معنى الفعل والفاعل .

(١١٥) كذلك ص٤٩٥ـ٤٩٦ ح ص . وبيان هذا انه عند المتكلمين كل دائم الوجود ليس مفعولا وليس له فاعل ، فما من غـيره يجب ان يكون غير موجود منذ الازل بل له وجود طارىء وله بداية زمانية لم يكن قبلها

قوله – اي قول الرازى – : «لا خلاف فيه»، «ليس بصحيح»، لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اى شيء يتعلق بفاعله ؟ فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا – من عدم سابق عليه – او غير حادث – من عدم سابق عليه – ، وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده – اى دون بقائه موجودا بعد وجوده – كما حكى الشيخ عنهم في الفصل الاول من النمط الخامس . واعترف بهذا الرازى ثم حقق ذلك ابن سينا في الفصل الثاني انه يتعلق به في وجوده ، واحتاج الى بيان سبب التعلق ما هو ؟ ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر أن الواجب بالغير – اى الموجود من سواه وليس له وجود بذاته – سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده مادام ذلك الغير موجودا ، وهذا مطلوب الشيخ . ثم يقول الطوسى:

ثم يقول الطوسى :

اما البحث في علة الحاجة اهو الامكان ؟ ام هو الحدوث ؟ فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار ، كما صرح به آخر الفصل الثالث . ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له ، فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث . واما قول الرازى:

موجودا . اما عند ابن سينا فان الدائم قد يكون له علة وفاعل مثل الواجب الوجود بغيره ، وقد لا يكون له علة ولا فاعل مثل الواجب الوجود بذاته . فليس كل دائم الوجود لا فاعل له ولكن كل ما ليس له فاعل فهو دائم الوجود . ومن هنا فليس في المسألة مصادرة على المطلوب ، لان ابن سينا يختلف عن المتكلمين في معنى الدائم كما انه والفارابى يبرهنون على ضرورة ان يكون ما وجوده من سواه دائم الوجود اذا تعلق بعلة تامة هى الواجب الوجود بذاته .

انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا؟ » فليس بشيء ، لانه بين[116] ان الواجب بالغير لاينافي الدائم ، وان علة التعلق بالغير هي الوجوب بالغير • فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا[117] •

النقطة الثالثة : يقول الرازى : والتحقيق ان الخلاف ههنا – اى في موضوع الازل الدائم هل يفتقر الى الفاعل ام لا يفتقر – بين الحكماء والمتكلمين لفظى ، لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية ، لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا مختارا • واما الفلاسفة فقد اتفقوا على الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار ، فاذا حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار[118] •

يقول الطوسى رادا : هذا صلح من غير تراضى الخصمين – يعنى الفلاسفة والمتكلمين – وذلك ان المتكلمين – وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله ، فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ، ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث ، وان محدثه يجب ان يكون مختارا ، لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا ، فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث • واما القول بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عندهم ، لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا • وايضا أصحاب هذا الفاضل – يعنى اصحاب الرازى

---

(116) اى ابن سينا •

(117) اشارات • ص٤٩٦–٤٩٧ ح‌ص •

(118) كذلك ص٤٩٧ ح‌ص •

من الاشاعرة ـ يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية يسموها صفات[119] المبدأ الاول • فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة ـ فيتعدد الالهة ـ ، وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها ، وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك المعنى • فظهر انهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث • واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار ، بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل أن يصدر الا عن فاعل ازلى تام في الفاعلية ، وان الفاعل الأزلى التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى[120] • ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية • وايضا لما كان المبدأ الأول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا ، وذلك في علومهم الالهية • ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار ، بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية[121] •

واذا كنا قد قاربنا على الانتهاء من اقوال ابن سينا ، فلا ينبغى ان نضرب صفحا عن نص جامع مركز يوضح ابن سينا فيه خلاصة مذهبه ومذهب المتكلمين ، وحجج الفريقين بمنتهى الايجاز والوضوح • فبعد ان عدد المذاهب المختلفة في اصل العالم : من ينكر وجود موجد للعالم ، ومن يقول

---

(١١٩) يشير الطوسى الى قول الا شاعرة بان الصفات الالهية لاهي الذات ولا هى غير الذات • انظر تحقيق هذا في مقالى عن المعدوم مجلة كلية الاداب عدد ٩ سنة ١٩٦٦ •

(١٢٠) حسب دليل العلة التامة • وقد مرت صيغ منه عند الفارابى وابن سينا •

(١٢١) الاشارات • ص٤٩٨ـ٤٩٩ ح ص

بقديمين او اكثر مثل اصحاب الطينة ـ اى اصحاب الهيولى من الحرانين كما يشرح الطوسى ـ وسواهم ، يعرض لمن يقول باله واحد واجب الوجود بذاته ، ويشمل هذا المتكلمين والفلاسفة الالهين اى ابن سينا وجماعته . يقول ابن سينا : « وهؤلاء الذين أقروا بواجب وجود واحد من متكلمين وفلاسفة افترقوا فريقين : فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه[(١٢٢)] ، ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل ، لان كل واحد منها وجد ، فالكل وجد ، فيكون لما لانهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود . قالوا : وذلك محال . وان تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك[(١٢٣)] . وكيف يمكن ان تكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لاتكون الا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ،

---

(١٢٢) يقول الطوسى : القائلون بان الواجب واحد قسمان : فرقة ذهبت الى ان ما عدا الله او الواجب لذاته مسبوق بالعدم سبقا زمانيا ، وهم المتكلمون . والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات ـ مثل العقول الفلكية والاجرامية العليا ونفوسها ـ وهم جمهور الحكماء ـ اى الفلاسفة ـ شرح الاشارات ص٥٣٥ حص .

(١٢٣) الاشارات ص٥٣٥ نس . والمراد بقولهم الى قوله : فانها في حكم ذلك : هذه هى الحجة الاولى التى يضعها المتكلمون لاثبات حدوث العالم بالزمان وهى انه لو كان ايجاد الموجودات منذ الازل ، فقد وجدت موجودات لا نهاية لها وكلها مجتمعة متحققة الوجود معا ، وبما ان كل واحد منها محدود متناهى المدة ، فكلها كذلك طالما انها محصورة بين الحاضر والماضى . ولهم براهين مثل دليل التطبيق . ولا يسع المجال لايراده هنا واذا كان لها جميعا كل حاصر فتكون متناهية ، وقد فرضت غير متناهية ، فهذا خلف ، فلم يصح افتراض ان وجود الاشياء ازلى لانهاية في الماضى له . وسيرد ابن سينا على هذا ردا جيدا في رقم ١ من ردوده بعد قليل .

فينقطع اليها ما لا نهاية له[١٢٤] ؟ ثم كل وقت يتجدد يزاد عدد تلك الاحوال ، وكيف يزداد ما لا نهاية له[١٢٤] ؟

« ومن هؤلاء من قال[١٢٦] : ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده . ومنهم من قال : لايمكن وجوده الا حينما وجد . ومنهم من قال : لا يتعلق

---

(١٢٤) قولهم — الى فينقطع اليها ما لا نهاية له : خلاصة هذه الحجة الثانية للمتكلمين ان وجود اى شيء مفرد يعنى ان يكون متوقفا في وجوده على وجود ما لا نهاية له من الافراد من جنسه اذا فرضنا ان العالم ازليا . ولكن بما ان ما لايتناهي لايمكن قطعه والانتهاء منه ، فلا يمكن وجود هذا الشيء المفرد . ولكن هذا الشيء موجود عيانا ، فصح اذا انه قد سبقه افراد من جنسه محدودة العدد ، فجنس هذا المفرد ليس ازليا كما يزعم الفلاسفة ، بل هو وافراده محدودون لهم طرف . وهكذا في كل موجودات العالم ، وبالتالى العالم ككل له بداية . وسيرد ابن سينا على هذا برقم (٢) و (٣) من ردوده التى ستتبع بعد قليل .

(١٢٥) اشارات ص ٥٣٦ نس . هذه هى حجج المتكلمين في اسناد قولهم بالخلق بعد عدم خلق وسيرد عليها ابن سينا جميعا بعد قليل .

(١٢٦) يقول الطوسى «وهؤلاء — اى المتكلمون — اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم في الوقت الذى حدث فيه دون غيره من الاوقات التى يمكن فرضها مما لايتناهى قبله او بعده ، افترقوا بحسب الاحوال الممكنة فيه الى ... ثلاث فرق : فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت في الحدوث ، وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهى مصلحة تعود الى العالم ، وهذا التخصيص هو على سبيل الاولوية دون الوجوب، وهؤلاء هم جمهور المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجراهم . وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابى القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم — اى من المعتزلة — . وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل ، أو اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل ، بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح احد مقدورية على الآخر من غير مخصص ، وتمثلوا في ذلك

وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عما فعل او لم يفعل[١٢٧].

وبازاء[١٢٨] هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الله يقولون : ان واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية ، وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى فيهابه ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا ، وحال بخلافها[١٢٩] . ولا يجوز ان تسنح ارادة متجددة لداع[١٣٠] ولا تسنح جزافا[١٣١] ، وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال[١٣٢] ... قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضته الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوي الانصاف ضعفه[١٣٣] . على انه قائم في كل حال ، وليس

بعطشان يحضره الماء في اناءين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة ، وبغير ذلك من الامثلة . وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين. واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله : « ومن هؤلاء من قال .... الى قوله ولا يسأل عما فعل او لم يفعل» . اشارات ٥٣٦ــ٥٣٧ ص . وسيأتي تفصيل لهذه الاقوال وممثليها .

(١٢٧) اشارات . ص٥٣٧ ن‌س .

(١٢٨) ذكر ان القائلين بان واجب الوجود واحد فرقتان ، وذكر الفرقة الاولى وهم المتكلمون ، والآن يذكر الفريق الثاني وهم الحكماء وهو منهم .

(١٢٩) وهذا رد على من يقول بان فعل الله في وقت معين مبني على صلاحية ذلك الوقت او عدم وجود زمان قبله .

(١٣٠) وهذا هو دليل العلة التامة . ولا حاجة للتكرار .

(١٣١) اي لايمكن ان يتجدد حال في الله بلا سبب . كما لا يمكن القول بان الله اختار هذا الوقت ففعل ولم يكن قبله فاعلا بلا سبب او مرجح .

(١٣٢) اشارات . ص٥٣٨ــ٥٣٩ ن‌س .

(١٣٣) وقد اوضح ابن سينا ــ وشرحت ذلك قبلا ــ ان الفاعل انما يتعلق فعله بالوجود لا بالعدم ، وان الممكن بالذات وهو العالم لا يسبقه عدمه بزمان ، بل عدمه فرضي تصوري ، بينما الممكن بالذات هو دائم الوجود

في حال اولى بايجاب السبق منه في حال(١٣٤) . واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره(١٣٥) كما نبهت عليه(١٣٦) . وبعد ان يرد ابن سينا على قول هذا القسم من المتكلمين(١٣٧) يعود الى حجج القسم الاول منهم ، فيرد على حججهم(١٣٨) بقوله : «١ـ اما كون غير المتناهي كلا موجودا لكن كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ ، فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل ، والا لكان يصح ان يقال : الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود ، لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود ، فيحمل الامكان ـ اي امكان الدخول في الوجود ـ على الكل كما يحمل على كل واحد(١٣٩) . قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الا شيئا بعد شيء . ٢ ـ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم . ٣ ـ واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له ، او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له ، فهو قول كاذب ، فان معنى قولنا : توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا

لتعلقه بواجب الوجود بالذات . فلم يعد لدعوى ان يكون الله تاركا للفعل من مبرر . فبقي ان يكون الله وفعله قديمين بالزمان ، وان كان العالم ـ لانه ممكن بالذات ـ حادثا بالذات .

(١٣٤) لان الاوقات المفروضة متساوية .

(١٣٥) انظر ما سبق مرارا ونوت ١٣٣ اعلاه .

(١٣٦) اشارات ص٥٤١ـ٥٤٢ ن س .

(١٣٧) انظر ما بعد نوت (١٢٦) من ص٧٨ من المتن حيث ذكرت اراءهم في التخصيص وشرح الطوسي لها .

(١٣٨) انظر ما فوق نوت ١٢٣ـ١٢٥ من متن ص٧٧ حيث ذكرنا حجج المتكلمين وسأرقم اجوبته واضع خطا عندما سأشرحه او اناقشه بعد ايراد النص عليه .

بالعدم ، والثانى لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول ، وكذلك الاحتياج • ثم لم يكن البتة ولا في اى وقت من الاوقات يصح ان يقال : ان الامر كان متوقفا على وجود ما لانهاية له ، او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل ، اى وقت فرضت وجدت بينه وبين الآخر اشياء متناهية • ففى جميع الاوقات هذه صفته ، لاسيما والجميع عندكم وكل واحد واحد • فان عنيتم بهذا التوقف : أن هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها ، وذلك محال ، • فهذا هو نفس المتنازع فيه : انه ممكن ، فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه ؟ افبأن يغير لفظها تغييرا لا يتغير المعنى له ؟ ••••»(١٤٠) •

في هذا النص يقدم ابن سينا ثلاثة ردود على حججهم السابقة • وهى ردود مركزة لايمكن ان تنفتح مغاليقها الا لمن تعود هذه اللغة ، وتتضح هذه الاسطر بناء على مجموع فلسفة ابن سينا وآراء المتكلمين • ولذلك اضع بين يدى القارىء تفسيرا لكل رد حسب الارقام اعلاه ، مع اجتهادى في التحكيم والترجيح بين الفريقين • وعلى القارىء ان يضع في ذهنه مقدما انه سيخوض معانى شائكة تحتاج الى تأمل ودربة •

(١) خلاصة رد ابن سينا الذى رقمته برقم ١ ـ في النص اعلاه هو : ان حكم الكل ليس حكم الاجزاء • اى ما ينطبق على الجزء لا ينطبق على الكل ، فاذا قلنا ان زيدا حادث ، فهذا لا يعنى بداهة ان النوع الانسانى حادث له بداية زمانية لم يكن كائن بشرى واحد موجودا فيها • وتوضيح هذا الحكم ان العدد اللامتناهى كل جزء من اجزائه ، مثل الواحد والاثنين والعشرة ، عدد محدود ولكنه اى «اللامتناهى» غير محدود • والمتكلمون لما

---

(١٣٩) الاشارات • ص٥٤٣ ن •
(١٤٠) الاشارات • ص٥٤٣ـ٥٤٤ •

وجدوا ان لكل مفرد من افراد نوع ما بداية زمانية مثل وجود زيد ستين سنة فقط ، قالوا : ان افراد النوع كلها لها بدايةوزمان لم تكن قبله موجودة . وهذا خطأ ، لان الكل غير المتناهى لايمكن ان يدخل ككل في الوجود والا اصبح متناهيا ، ومعنى انه يدخل ككل في الوجود انه ينتهى في عده ، او يتلاحق واحدا بعد واحد سواء الى الماضى او الحاضر او المستقبل حتى تنتهى وتقف العملية . فقد بان من هذا ان حكم الاجزاء ليس حكم الكل .

(٢) المراد بهذا الرد الثانى من ردود ابن سينا الثلاثة المعلمة في النص اعلاه ، ان افتراض آنات لا نهاية لها في الزمان (جمع آنة) ، أو افتراض دورات في الحركة الفلكية الدائرية لا نهاية لها ايضا ليس بمستحيل ، ولا يتعارض مع كونها تكون اكثر واقل بعضها من بعض . وسنرى ان ابن رشد وقبله الغزالى والفيومى وسواهم يتمثلون بحركات الافلاك زحل والمشترى مثلا ، وان دورات زحل في مدة محدودة هى ضعف دورات كوكب آخر حسب سرعة دوران الكوكب حول دائرته وكبر او صغر فلكه الذى يدور فيه، فهل يعارض هذا كون مجموع حركاتهما واحدة ؟ ابو رشيد والغزالى ومن قبلهما يحيى النحوى — كما سنبين — حسبوا ان مجموع حركتيهما ليست واحدة طالما ان دورات احدهما اكثر عددا من دورات الآخر ، وعليه استنتجوا ان ما لا نهاية له من دورات زحل مثلا هى اكثر من ما لا نهاية له من دورات الكوكب الآخر ، وبما ان ما لا يتناهى ليس اكبر ولا اصغر مما لا يتناهى ، استنتجوا ان دورات كليهما لها بداية في الماضى ، وعليه فان حركة العالم لها بداية ، وكذلك زمانه ، لان الزمان هو مقياس الحركة فاستنتجوا بالتالى حدوث العالم بالزمان .

وفي قول هؤلاء مغالطة تغمض احيانا على الكثيرين فان هؤلاء انما يثبتون التفاوت في عدد الحركات وفي جزئيات الزمان أى آناته ، وليس في

الحركة نفسها ، فمثلا اذا فرضنا مدة معينة ولتكن يوما فمن الممكن ان نقسمها الى (٢٤) ساعة ، ومن الممكن ان نقسمها الى (١٤٤٠) دقيقة ومن الممكن ان نضاعف هذا العدد مرارا اذا قسمنا اليوم الى ثوان ، ولكن مع اختلاف هذه الاقسام فان مجموع كل وحدة يبقى يوما واحدا • ولو فرضنا عجلات صغيرة تدور ضمن هذا اليوم احدها يقطع دورة واحدة في كل ساعة ، والآخر دورة واحدة في كل دقيقة ، والثالث دورة واحدة في كل ثانية ، فان دورات الاول ستكون ٢٤ ، والثانى ١٤٤٠ ، والثالث اكبر من هذا بكثير ، ولكن هل يعنى التفاوت ان مدة حركة الاول مثلا أقل من مدة حركة الثانى او الثالث او بالعكس ؟ واضح ان كل واحد من هذه الاجسام او العجلات ظل يتحرك حركة متصلة تملؤ ٢٤ ساعة أو يوما واحدا • فالحركة واحدة بين الثلاثة ولكن التقسيمات وحدها هي التى تختلف • وهذا امر لا يؤثر على استمرارية الحركة وتساويها في العجلات الثلاث •

ونفس الشيء يقال عن حركات الافلاك ، فمع انها تقطع دورات متفاوتة حول نفسها او حول فلكها في مدة معينة مفروضة الا ان حركاتها مستمرة واحدة ذات زمن واحد في جميعها • وهذا هو المهم ، اعنى استمرار الحركة والتساوى في مجموع زمن دورات كل منها • فاذا فرضنا ان الافلاك ظلت تتحرك منذ الازل فان حركاتها وزمن مجموع دوراتها يبقى لا نهاية له ، مع اختلاف ما يقطعه كل فلك من دورات في وحدة زمنية محدودة • ولندلل على ان الدورات لا تؤثر في تساوى الحركة الكلية ومدتها بأمثلة مشاهدة : لو حركنا رحا من الصخر ، كما يفعل نساؤنا بالامس القريب ، فان دورات قلب الرحا اى وسطه ستكون اكثر عددا من دورات محيط الرحا لصغر محيط دائرة القطب وكبر دائرة محيط الرحا ، ولكنهما يبدآن حركة واحدة في بدايتها وفي نهايتها • ولو فرضنا في الرحا عشرين دائرة تكبر كلما ابتعدنا عن القطب ، لتفاوت مجموع دوراتها مع ان الحركة في استمرارها ومدتها

تبقى واحدة • فليس المهم عدد الدورات عند حساب حركة جرمين او اكثر بل مدة استمرارية الحركة • وفي حالة فرض ان الافلاك تتحرك حركة غير محدودة ازلا وابدا تكون مدة حركات الافلاك جميعا متساوية • وعليه صح القول بأن غير المتناهي قد يكون فيه حركات ودورات اكبر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في القدم •

والنتيجة ان تقسيم حركة الافلاك الازلية الابدية الى وحدات ودورات هو من عمل الذهن البشرى ، والا فان حركة كل فلك هى في الواقع حركة متصلة واحدة من الازل الى الابد ، لا وقفة فيها كلما كمل الكوكب دورة حول فلكه او نفسه • وهذه العملية التقسيمية الذهنية أشبه بمن يقسم اصبعا من الطباشير الى اجزاء متوسطة الحجم والطول ، ثم يقسم عمودا آخر مساو للاول في الطول والكثافة والوزن الى اجزاء ادق واقصر ، ثم يلاحظ ان اجزاء الثانى اكثر عددا من اجزاء الاصبع الاول ، فيستنتج ان الثانى اطول او اقصر واثقل او اخف من الاول •

من هنا يتضح نوع المغالطة والسطحية في دليل المتكلمين الذين يعتمدونه لاثبات ان حركات الكواكب محدودة ولها زمان ابتدأت منه في الماضى ، بناء على تفاوت عدد دورات ما يقطعه كل كوكب حول قطبه او حول فلكه •

(٣) ونأتى الآن الى الرد الثالث الذى يقدمه ابن سينا في حجاجة مع المتكلمين ، والذى اعطينا له رقم (٣) في النص المقتبس عن ابن سينا اعلاه • وما يذكره ابن سينا واضح وهو ان حصول الابن الفلانى ولنرمز له بـ الحرف (أ) هو في الواقع والمشاهدة متوقف على وجود ابوه ولنفرض انه (ب) قبله ، فلو لم يوجد ابوه قبله لما وجد • وبين (أ) و (ب) ليس ما لانهاية له من الزمان بل زمان محدود • وهكذا لو اردنا ان نعرف حيثيات وجود الاب (ب) لوجدنا انه ليس متوقفا على وجود ما لانهاية له من الاباء بل على

وجود أب مخصوص واحد قبله وهكذا • ولا استحالة في أن نستمر في هـذا التسلسل الى ما لا نهاية •

فان ادعى الخصم · ان ما نريده هو ان (أ) متوقف على وجود أب له وهذا على آخر ، فاما ان يتسلسل الامر الى ما لا نهاية له من الاباء ، واما ان يقف عند اب اول ، وان الفرض الاول مستحيل ، والفرض الثانى هـو الصحيح ، لان التسلسل الى ما لا نهاية له مستحيل ، وعليه فان نوع الانسان وافراده لهم بداية بدأوا منها في الماضى ، وبذلك يثبت حدوثهم بالزمان ، وهكذا لو أخذنا الحيوان والنبات وسائر الكون فيثبت حـدوث الكون كله بالزمان • اقول اذا ادعى الخصم كل هذا فان جواب ابن سينا هو : ان مـا اعتبـره الخصـم ـ وهـو هنـا المتكلمـون ـ مسـتحيلا وهو فرض التسلسل الى ما لا نهاية في افراد نوع ما ، هو ما نقول به ، وهـو ليس مستحيلا عندنا معشر الفلاسفة ، كما انكم ايها المتكلمون لا تستطيعون اثبات بطلانه الا بقولكم : « ان ما لا نهاية له لاينتهى منه ، فاذا توقف وجود (أ) على وجود اشياء قبله الى ما لانهاية لها فلا يمكن ان يتحقق وجـود (أ) بالفعل والواقع ، لان ما لا نهاية له لا ينتهى منه • ولكن وجود (أ) الحالى مثل «زيد» دليل على ان ما سبقه من الآباء ليس لا نهاية لهم ، بل عدد متناه • ولكن دليلكم هذا ايها المتكلمون غير مقنع لنا ، لانه قد بان عندنا ان الله قديم ازلى وفعله لابد ان يكون كذلك[١٤١] • فاذا قلنا انه اوجد النوع الانسانى مباشرة[١٤٢] فيجب ان يكون النوع الانسانى «كنوع» ازليا بالزمان مثله ،

---

(١٤١) كما يوضح ما سبق من نصوص عن دليل العلة التامة •

(١٤٢) يمكن ان يكون في هذا الفرض غموض · واحسن منه لو افترضنا ان المثال هو زمان فلك من الافلاك كنـوع وآناته كافراد فان الفيضيين يرون ـ لمبررات لا محل لذكرها في هذا الكتاب ـ ان الموجودات العليا كالافلاك والعقول والنفوس وجـدت ابدا وازلا ليس في زمان ، اما

محدثا بالذات ، اى لا يتأخر عنه تأخرا زمانيا • وبما اننا نشاهد ان كل مفرد من البشر حادث له بداية ونهاية ، فلا يمكن اذا ان يتصل القديم (اى الله) بالحادث اى زيد الحالي ، وبينها ما لا نهاية له من الزمان ، لان الفرق بين الازلي في الزمان وهو الله وزيد الحالى ، زمان لا نهاية له ، والا كان الله نفسه له بداية زمانية • اقول لا يمكن ان يتصل القديم بالحادث الا بافتراض ان افراد نوع الانسان عدد لا نهاية له • كما لايمكن تصور كيف يكون نوع من الانواع كالبشر ازليا بالزمان الا بافتراض افراده سلسلة لا نهاية لاعدادها، بحيث لا نفرض زمانا من الازمان الا ونفرض فيه فردا من افراد النـــوع الانسانى موجودا •

وعندى انه يمكن وضع جواب الفلاسفة وضعا أوضح واكثر اقناعا بوجهين : الاول ان نطبق قولهم بان ما لانهاية له لاينتهي منه ولا ينقطع ، وبان وجود (أ) الحالي وتحققه بالفعل يدل على ان ما قبله من آباء عدد متناه ، اقول نطبــق هــذا القـــول عـلى وجـود الله ، فلاشـــك ان الله موجـــود عنــدهم وعنــد الفلاســـفة اى عنــد طـــرفي النزاع • وهو موجود ولا شك عند كليهما في اللحظة الحاضرة ، وله زمان مطلق لا بداية له[١٤٣] وهو مدة وجود الله • وهذا الزمان تساوى في الوقوع

موجودات عالمنا الارضى كالانسان والحيوان والجمـــاد الخ • فهى موجودات زمانية • ولذلك يجب الا يؤخذ التمثيل بالبشر اعلاه الا على سبيل توضيح الفكرة •

(١٤٣) المقصود بالزمان هنا ليس التعريف الارسطى « انه مقياس الحركة او مقياس حركة الفلك» فاذا لم تكن حركة لم يكن زمان • بل المقصود الزمان الذى هو مقياس وجود شىء ما ، كما يعـــرفه ابو البركات البغدادي في المعتبر : (المعتبر : ج٢ ، ٦٩-٧٧) • وهذا الزمان يساوى الدهر والسرمد الذى هو زمان الله حتى عند من يأخذ بتعريف ارسطو مثل ابن سينا والمتكلمين • وربما سنحت فرصة للمجىء عـلى تفاصيل اخرى بهذا الصدد في آخر هذا الكتاب • ولكن بحثا «عن الزمان عند المفكرين المسلمين هو قيد الاعداد وسأشرح المسالة بجلاء •

فيه جميع الموجودات كلا حسب مدتها • فاذا قبلنا بهذا نقول : اذا كان الله موجودا في اللحظة الحاضرة فهل توقف وجوده الحالى في هذا الان على ما لا نهاية له من آنات الزمان ، ام توقف على عدد من الآنات متنـــاه ؟ ولا بد للمتكلمين ان يقولوا استنادا على حجتهم السابقة : ان وجود الآن الحاضر دليل على وجود آنات زمانية متناهية قبله ، والا لما وصلنا الى الآن الحاضر ، لان ما لانهاية لا ينقطع ولا ينتهى منه • فنثبت بذلك ان الله هو الآخر حادث وله بداية زمانية لم يكن قبلها موجودا • فاذا امتنع عندهم هذا ، لان الله عندهم ازلى ، وجاز ان يكون الله موجودا الآن ومع ذلك فان عدد الآنات من وجوده الماضى لا نهاية لها ، فليجيزوا ان عدد افراد الانسان او الذئب لا نهاية له في الماضى ، وان كل انسان مفرد مثل سقراط له بداية في ذاته ، ولكن نوع الانسان ازلى • أو ليجيزوا ان وجود الآن الحاضر من زمان الله لايمنع عدم تناهى زمان العالم في الماضى ، وبذلك يسقط أقوى ادلتهم على الاطلاق• ولذلك قال ابن رشد في هذه المسألة (وسنعود الى تفصيله) لمن سأله : كم مضى من زمان العالم وافراده الخ •؟ قال : مضى من زمانه بقدر ما مضى من زمان الله • وسأعود الى بيان حجج المتكلمين والى مزيد توضيح لردود الفلاسفة عند عرض موقف الغزالى ومن جاء بعده •

اما الوجه الثانى في الرد عليهم فهو ان اللامتناهى هو ما ليس له بداية وليس له نهاية ، فلو فرضنا ان افراد الانسان لا نهاية لهم او آخذنا زمانا لا نهائيا وآناته عدد لا نهاية له ، فان معنى انهم لا نهاية لهم أن عددهم متوزع بين الماضى والمستقبل بحيث يكون لا بداية لهم ولا نهاية • ولكن لو اخذنا عددا لا نهاية له من وسطه ، واردنا ان ننظر الى طرفيه من جهة اليمين ، ولنصور هذه العملية بهذا الشكل ∞ آ ـــــــ ب ـــــــ س ∞ ، ولنفرض ان العدد أ س هو لامتناه ، ونظرنا اليه من وسطه ب • ووقفنا عند ب واردنا ان نعـــد مفرداته او اعـداده بـين ب ، فـان العمليـة بكاملهـا

ستكون مستحيلة ، لاننا حالما فرضنا فاصلا او حدا جعلنا اللامتناهي متناه او عاملنا اللامتناهي كمتناه . وتوضيح ذلك هو أننا سنجد ان المفردات او الآنات بين ب ـ أ ، اما عدد متناه او غير متناه . فان كان عددا متناه ، فان الافراد او الانات بين ب س هي كذلك متناهية لنفس الفرض فتكون افراد وانات أ س متناهية لان احدى البديهيات المعروفة تقول : اذا جمعنا كميات محـــدودة الى اخرى محدودة كانت النتائج محدودة ، وهذا عكس فرضنا الاول وهو ان أ س عدد غير متناه ، وزمن غير متناه ، ونوع افراده غير متناهية . اما اذا فرضنا ان أ ب فيه آنات لا نهاية لها ، وكذلك ب س فيه آنات لا نهاية لها ، فسيكون الجزء بقدر الكل اى سيكون كلا من أ ب ، ب س بقدر أ س ، لان كل واحد من هذه الثلاث غير متناه ، وغير المتناهي ليس اكبر ولا اصغر من غير المتناهي . واذا كان كلا الفرضين باطل ، اعنى افتراض ان تكون آنات أ ب ، ب س متناهية او غير متناهية ، فوضعنا لـ (ب) كحد فاصل بين أ س هو وضع غير مبرر ومستحيل ، لانه يحيل الى خلف . وعليه فان احســن وضع للتمفرد في نوعه او جنسه هو رسمه بالدائرة وليس بالخـــط . فلو فرضنا ان نوع الانسان ازلي ، او ان الزمان ازلي ، ورسمنا له دائرة هى (ن) وفرضنا جـ أحد آناته او افراده استطعنا ان نقول : ان جـ موجود ، دون ان نستطيع ان نحدد نسبته الزمانية هل هو في الوسط ، أم في ثلث المدة بين الطرفين المحيطين به ؟ لان اى تحديد معناه اننا جعلنا طــرف الماضى معلوما وطرف المستقبل معلوما ، مع انهما ليسا معلومين ، لانهما ليس متناهين . ان اقصى ما يستطيع عقلنا ان يفعله في حالة نسبة الوجود المتناهى مثل وجود «اليوم» او «زيد» الى اللامتناهى هو ان يقال ان زيد موجود ، وان وجوده سبقه وجود والده وهكذا . وان يقال ان «الآن» الحاضر موجود ، وقد سبقه «آن» قبله . ولا مانع ان يستمر الرجوع الى الماضى الى ما لا نهاية طالما اننا نفتـــرض ان «الآن» او «زيد» حلقة او جزء من «اللا متناهى» . ولا يصح في هذه الحالة

ان نفترض العكس اى ان نقول : انه طالما امكننا الذهاب من زيد الى ما لا نهاية ، او من الآن الحاضر الى ما لا نهاية ، جاز العودة من اللا نهائية الى «زيد» او الى «الآن» الحاضر ـ وهذا هو صلب دليل المتكلمين المسمى بدليل التطابق كما سنوضح في حينه ـ لاننا في الحالة الاولى نعامل اللامتناهى كلا متناه ، اما في الحالة الثانية ـ حالة الرجوع من الماضى اللا متناهى الى الحاضر ـ فاننا نجعل اللامتناهي متناهيا ونعامله كذلك ، ذلك ان ابتداءنا من اللامتناهي ـ وعلى القارىء ان يتأمل معنى « من » هذا ـ ، معناه اننا حددناه وجعلنا له بداية . وهاك مثالا توضيحيا :

∞ آ ــــ ب ــــ س ∞

لنفرض خطا هو أ س ، لا نهاية له وان ب وهو «الآن» الحاضر او «زيد» في موضع منه فمن غير المستحيل المناقض لنفرض ذهابنا من ب الى أ الى ما لا نهاية له ، اى افتراض ان ب متوقف على ابيه وهكذا ، أو أنه متوقف على آنات لا نهاية لها قبله . ولكن يستحيل العودة ، لان العودة تعنى ان أ طرف معلوم محدد يمكن الابتداء منه . ونحن في حالة ذهابنا من ب الى أ لم نقل اننا وقفنا وانتهينا بل قلنا ان ل ب آنا قبله وهكذا الى ما لا نهاية في الماضى . فغلط المتكلمين انهم يجعلون اللا متناهي متناهيا ، فيقولون : اذا فرضنا ان «ب» آن حاضر ، ولا يوجد الا اذا وجد قبله آن آخر وهكذا الى ما لانهاية ، فهذا مستحيل طالما لا نستطيع العودة من أ الى ب . هذه حجتهم مع انه لا تناقض بين الحالتين فان من المنطقى تماما الذهاب في اللامتناهى من ب الى ما لا نهاية له في الماضى فطرف ب محدود ، ولكن طرف أ وهو الماضى غير محدود ، ولكن من غير المنطقى ان نعود من اللا متناهى أ الى ب ، لاننا في الحالة الاخيرة نجعل للماضى الذى هو في الحالة الاولى ليس بذى طرف ولا حد ولا ابتداء ، طرفا وحدا وابتداء منه نبتدىء للوصول الى الحاضر .

ان جمع حجج المتكلمين ـ كما سنرى ـ لاثبات ان العالم وزمانه

وحركاته لها بداية في الماضى مبنية على مغالطة وهى : لكى يثبتوا ان للماضى طرفا يبدأون بافتراض ان للماضى طرفا • ولكى يثبتوا ان لحركة الافلاك طرفا يبدأون بافتراض ان للحركة في الماضى بداية للماضى طرفا • وذلك حينما يفترضون امكان العودة من الماضى الى الحاضر في الشيء الذى يفرض الفلاسفة انه غير متناه ، وهذه مصادرة على المطلوب ، ومقدمة يراد اثباتها • اما الفلاسفة فهم لا يفترضون ازلية انواع الموجودات او ازلية حركات العالم وزمانه اعتباطا بل على اسس ومقدمات طبيعية وميتافيزيقية متعددة ، أحدها دليل العلة التامة المار ذكره • وأملى ان اوفق في المستقبل لاجلاء بقية حججهم في هذا السبيل •

واذا كنت قد بلغت من توضيح موقف ابن سينا هذا المبلغ فاننى اتماما للفائدة ولكى اجعل معظم اقوال ابن سينا في هذا الصدد تحت متناول القارىء اضع ادناه نصوصا أخرى من كتبه الاخرى مقتصدا في التعليق ما امكن •

لقد قلت في مطلع هذا البحث ان فلاسفتنا ، الذين يتهمهم المتكلمون والفقهاء والمحدثون بالمروق احيانا كثيرة ، هم في واقع الامر ممن يقولون بوجود الاله • ويمكن ان ندلل على هذا بالنص التالى اضافة الى ما سبق • يقول ابن سينا في رسالته في «سر القدر» : «سر القدر مبنى على مقدمات •• ، منها ان تعلم ان العالم بجملته واجزائه العلوية والسفلية ليس فيه ما يخرج عن ان يكون الله سبب وجوده وحدوثه ، وعن ان يكون الله عالما به ومدبرا له ومريدا لكونه بل كله بتدبيره وتقديره وعلمه وارادته • وهذا على الجملة والظاهر ، وان كنا نريد بهذه الاوصاف ما يصح في وصفه دون ما يعرفه المتكلمون»(١٤٤) •

---

(١٤٤) ابن سينا : مجموعة الرسائل ، رسالة في سر القدر رقم (٣) • حيدرآباد ١٣٥٣ • ص٢ •

وهذا نص يكزر فيه ابن سينا معنى ان يكون الله موجد الاشياء على اساس ما سبق ان اوضحه سابقا ، اعنى تقسيمه للموجودات الى ممكن وواجب فيقول : «ما كان له سبب فهو الممكن ، سواء كان قبل الوجود اذا فرضناه في الذهن او في حالة الوجود ، لأن ما يمكن وجوده فدخوله في الوجود لايزيل عنه امكان الوجود»(١٤٥) .

وقد اتهم المتكلمون الفلاسفة الفيضيين بانهم يجعلون الله غير مريد وانه عندهم مطبوع . وفيما يلى نص يؤكد فيه ابن سينا بطلان هذه الدعوى . فبعد ان يقول ابن سينا ان الله «مريد» ، يوضح معنى هذا فيقول : «وذلك انه منه وجود الكل وبه قوامه . فكل ما سواه هو فعله وهو موجده ، والفاعل الذى يفعل ما يفعل وهو شاعر به اول(١٤٦) ، والاول كمال والآخر نقص(١٤٧) . فالله عالم بما يصدر عنه علما لا يشوبه جهل ولا تغير . وكل فعل صادر عن العلم بنظام الاشياء وكمالاتها على احسن ما يكون فذلك يكون بارادة»(١٤٨) .

ويوضح ابن سينا اقسام الفاعلين حسب شعورهم بفعلهم او عدم شعورهم به على الوجه التالى :ـ

١ ـ ما يفعل بلا شعور على وجه متفق (وهو الفاعل بالطبع) ، مثل النار تحرق ، او تتجه الى اعلى .

٢ ـ ما يفعل بلا شعور على وجه مختلف (وهو النفس النباتى) ، مثل افعال النباتات .

---

(١٤٥) ابن سينا : مجموعة الرسائل ، الرسالة العريشة . رقم (٤) حيدراباد ١٣٥٣ . ص٣ .

(١٤٦) في الاصل اولا .

(١٤٧) يقصد بالآخر ـ كما سنبين فيما بعد ـ بلا شعور بفعله .

(١٤٨) الرسالة العرشية ، ص١٠ .

٣ ـ ما يفعل بشعور بلا تعقل وعلم (مبدأ الافعال الحيوانية) ، مثل افعال الحيوانات •

٤ ـ ما يفعل بشعور وبتعقل وعلم على وجه مختلف (النفس الانسانية)، مثل افعال الانسانية الارادية •

٥ ـ ما يفعل بشعور وبتعقل وعلم على وجه متحد (النفس الفلكية) ، التي تحرك كل واحدة منها فلكا من الافلاك وفعلها واحد ليس مختلفا •

٦ ـ ما يفعل بشعور وبتعقل وعلم لا يشوبه جهل ولا تغير[(١٤٩)] (الله) •

والقسم السادس هو من وضعي ، فان ابن سينا لم يذكره ، ولكن يقتضيه كلامه وتقسيمه للموجودات والفاعلين •

ثم يقول : «فهذا معنى العناية اى تصور نظام الخير في الكل ، فيدخل الوجود على حسب ما علم تصورا يتعالى عن التغير[(١٥٠)] •

ويوضح على هذا الاساس معنى ان الله قادر فيقول : « انه قادر بمعنى انه يصدر عنه الفعل على وفق الارادة • ومعنى القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل • ولا يلزم من هذا انه لابد ان تكون مشيئته وارادته مختلفة حتى يشاء تارة ولا يشاء اخرى[(١٥١)] ، لان اختلاف الارادات لاختلاف

---

(١٤٩) الرسالة العرشية ص١٠ •

(١٥٠) كذلك ص١١ •

(١٥١) هذا تعريض بالمتكلمين الذين سبق ان ذكرنا انهم يفهمون من المريد انه الذى يفعل الفعل وضده • وهم بذلك يقيسون الغائب على الشاهد أي يقيسون الله وصفاته على الانسان الذى تتغير افعاله وارادته وفقا لتغير اغراضه ، ولما كان الله شأنه كذلك انكروا أن يفعل الله منذ الازل ، لان هذا يقتضي عدم اختلاف وتبدل افعاله • ويسمون الفاعل للفعل الواحد على وتيرة واحدة ودائما بالفاعل المطبوع او الفاعل بالطبع ، وهو فهم خاطىء لما يريده الفلاسفة كما موضح في المتن اعلاه •

الاغراض ، وقد ذكرنا انه لا غرض له في فعله ، فاذا مشيئته وارادته متحدة، ولان هذه القضية شرطية فلا يلزم من قولنا : ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، انه لابد ان يشاء وان يفعل(١٥٢) ... ، لانه علم نظام الخير على الوجه الابلغ الاكمل فلا تتغير ارادته ومشيئته(١٥٣) .

ولكي يدلل ابن سينا على هذا المعنى وعلى معارضته لتفسير المتكلمين للاول والآخر في الآية القرآنية « هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم(١٥٤) » ، بمعنى الاولوية بالزمان بحيث لا يوجد معه شيء في الازل ، والاخروية في الزمان بحيث لن يوجد معه شيء في الابد(١٥٥) ، وهو

(١٥٢) يوضح ابن سينا في هذا النص : ان القضية الشرطية هنا هي ان الله ان شاء فعل منذ الازل وان شاء لم يفعل ابدا ، لانه لا يتغير اى لانه علة تامة . ولكن المتكلمين يفهمون الشرطية فهما آخر فيقولون : معنى قولنا ان شاء فعل وان شاء لم يفعل هو : انه ان شاء فعل بعد مدة وليس منذ الازل وان شاء لم يفعل . ومعنى الشرط الاول ان حللناه «هو» ان شاء لم يفعل منذ الازل وان شاء فعل بعد مدة . وكلا القولين «ان شاء لم يفعل منذ الازل» و «وان شاء فعل بعد مدة» شيء واحد ومعنى واحد بصيغتين . فالذى يتضح هنا ، ان المتكلمين يخالفون نص تعريفهم للمريد والقادر اعنى ان يفعل وان لا يفعل . بان يجعلوا الله ملزما بعدم الفعل في الازل ثم بالفعل بعد ذلك بلا موجب سوى اصرارهم على ان يكون الحدوث بعد عدم حقيقى ، بحيث يكون بين الله وبين العالم المحدث زمان ، الله فيه غير فاعل ، وبحيث يتقدم الفاعل على مفعوله تقدما زمانيا .

(١٥٣) الرسالة العرشية . ص١١ .

(١٥٤) القرآن ٥٧ : ٣ .

(١٥٥) احسن يمثل هذا التفسير جهم بن صفوان المتوفى سنة ١٢٨هـ . فيذكر لنا الخياط المعتزلى في كتابه «الانتصار» نشر نيبرج القاهرة ١٩٢٥ ص١٨ «وانما الذى نقل ابن الراوندى قول جهم ، لان جهم كان يزعم ان الله يفنى الجنة والنار وما فيهما ، ويبقى وحده كما كان وحده ، وحجته الآية (هو الاول والآخر)» . ويقول الملطى المعتزلى في كتابه «التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع» نشر سيفن ديدرنغ . اسطنبول ١٩٣٦

تفسير يتعارض مع اعتبار الله عند ابن سينا كعلة تامة ومع اعتباره العالم متأخرا عن الله بالذات فقط وانهما ازليان ابديان بالزمان ، يقول ابن سينا : «انه اول : اي انه باعتبار ذاته هو الذى لا تركيب فيه ، وانه منزه عن العلل ، وباضافته الى الموجودات هو الذى تصدر عنه الاشياء . وهو آخر : اى هو الذى ترجع اليه الموجودات في سلسلتي الترقي والنزول وفي سلوك السالكين »(١٥٦) . وتجدر الاشارة هنا الى ان ابن سينا وجميع الفلاسفة المسلمين القائلين بقدم العالم بالزمان لا يجيزون ، ان يكون الله اولا بالزمان وبعده بمدة جاء العالم ووجد ، على اساسين .

الاول : ان سبقه اى سبق الله للعالم بالزمان يلزم ان يكون الله معطلا عن الفعل والايجاد ، ثم فعل بعد ان ظل غير فاعل . وهذا يخالف دليل

ص١٠٦ «ان جهم اخذ قوله بفناء الجنة والنار واهليهما من قوله (هو الاول والآخر) ، وقد كذبه الله بقوله : (لهم فيها يقيم مقيم خالدين فيها ابدا) وغير هذه من الآيات» . ونقل الاشعرى في مقالاته جملة اقوال الناس في معنى «الاول والاخر» في هذه الآية كما يلي : ١ ـ « اكثر الناس ان الآخر معناه : ان يكون الله بعد فناء الدنيا (لا كل الموجودات) ، وان الله بعد الخلق ، فيدخل اهل الجنة الجنة ويدخل الكفار النار ، وان اهل الجنة لايزالون مثابين ولا يزال الكفار معاقبين» . ٢ ـ «جهم : ان معنى الآخر : انه لايزال كائنا موجودا ولا شيء سواه ولا موجود غيره ، وان الجنة والنار تبيدان» . ٣ ـ «وقال بعض المعتزلة معنى الاخر : انه الباقي . وقال البعض ان «الاول» معناه : انه لم يزل كائنا ولا شيء سواه . «مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين» نشر هلمنت رتر . اسطنبول ١٩٣٠ . ج٢ . ص٥٤١ـ٥٤٣ وينقل القمى (ت ٣٨١هـ) في كتاب التوحيد طهران ١٣٧٥ . ص٢٣١ في باب : معنى الاول والاخر عن ابى عبدالله جعفر الصادق ما يفيد ان معنى الاول انه الذى هو قبل كل شيء . وينقل البلخى المقدسى في كتابه « البدء والتاريخ» نشر كليمنت هوارت باريس ١٨٩٩ . ج٢ . ص٢٢٢ الخلاف بين المسلمين حول هذه المسألة ومنه قول ابن عباس بصدد اشارته الى الآية ويبقى وجه ربك ... : يبقى العرش والكرسى والخلدان والحور العين» .

(١٥٦) الرسالة العرشية ص١١ .

العلة التامة عندهم . كما ان افتراض زمان قبل زمان العالم هو خلف لان اشارتنا الى القبل في قولنا : ان قبل الزمان لايوجد زمان ، وقبل العالم لا يوجد عالم ، هى اشارة الى زمان وهو «القبل» . ولكن وجود الزمان يعنى وجود الحركة ، لان الزمان هو مقياس الحركة ، فلابد من وجود المتحرك وهو العالم قبل وجود العالم ، ووجود الزمان قبل وجود الزمان ، وهذا مستحيل كله ، لانه عكس الفرض . فافتراض ان للزمان بداية وللعالم بداية زمانية ، وكذلك افتراض بداية لحركة العالم مستحيل . فثبت قدم العالم ، وقدم حركته بالزمان(١٥٧) .

---

(١٥٧) يقول ابن سينا في «نجاته» : « ان كان الله – قد سبق – العالم – لا بذاته فقط ، بل بذاته وبالزمان ، بان كان وحده ولا عالم ولا حركة ، فلا شك ان لفظة «كان» تدل على امر مضى ، فقد كان كون ثم مضى قبل ان خلق الخلق ، فاذا كان زمان قبل الحركة والزمان . فان لم يسبق الله بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه . وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ماض للوقت الاول من الخلقة ، وقد كان ولا خلق ، وكان وخلق . وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق . ولا كونه قبل الخلق ، ثابت مع كونه مع الخلق . ولا كان ولا خلق ، هو وجوده مع عدم الخلق بلا شىء ثالث ... لانك اذا قلت وجود ذات ، وعدم ذات ، لم يكن مفهوما منه السبق بل قد يصح ان يفهم مع التأخر ، فانه لو عدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ، ولم يصح ان يقال لذلك كان ، بل انما يفهم السبق بشرط ثالث(١) . فوجود الذات شىء ، وعدم الذات شىء ، ومفهوم «كان» شىء موجود غير المعنيين . وقد وضع هذا المعنى للخالق عز ذكره ممتدا لا عن بداية ، وجوز فيه ان يخلق قبل اى وقت توهم (اى فرض الخصم) فيه انه خلق . فاذا كان هذا كذلك كانت هذه القبلية مقدرة مكممة وهذا هو الذى نسميه زمان ، اذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولاثبات بل على سبيل التجدد . ثم ان شئت فتأمل اقاويلنا الطبيعية اذ بينا ان ما يدل عليه معنى «كان ويكون» عارض لهيئة غير قارة ، والهيئة الغير قارة هى الحركة . فاذا تحققت علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم (اى عند المتكلمين)

---

(١) الشىء الثالث هو الزمان .

ان حجة الفلاسفة الاولى مبررة ـ في رأيي ـ على اساس ما قدمناه من تعليقات ونصوص فيما تقدم من هذا البحث ٠. اما النقطة الثانية فهي ليست بشيء ، لان النبي يثبت قدمه هو زمان الله لازمان العالم ممثلا تعلق له بالحركة او بالعالم المفترض حدوثه ٠.

الثاني والاساس الثاني الذي بموجبه يرفض بعض فلاسفتنا تأخر العالم عن الله بالزمان او تقدم الله على العالم بالزمان هو انه ، اذا تقدم وجود الله عن العالم بالزمان فمعنى هذا تأخر العالم عنه بمدة انقضت ، حتى خلق الله العالم ٠ فالله سيكون زمانيا ايضا وله بداية زمانية ٠ وهذا النقد اختاره ابو زكريا الرازي ، كما سأوضح فيما بعد مع النقد في الكتاب الثاني ٠

واستصعاب هذه المشاكل جعل بعض المتكلمين ، مثل الشهرستاني في القرن السادس الهجري والذي هو احد القائلين بالخلق من عدم في الزمان يعتقد باستحالة وصف الله وصفا زمانيا : بانه اول وآخر ٠ يقول الشهرستاني في «نهاية الاقدام» « وجود الباري لا يتطرق اليه جواز ولا عدم ٠ فهو

ليس سبقا مطلقا بل سبقا بزمان معه وحركة واجسام او جسم «النجاة» ٠ القاهرة ١٣٣١ ٠ ص٤١٩ـ٤٢٠ ٠ ونجد هذا ايضا في الهيات الشفاء ج١ ٠ ص ٣٧٨ـ٣٨٠ ٠ وتجد صيغة هذا الدليل في «تهافت الفلاسفة» للغزالي نشر بويج ٠ بيروت ١٩٢٧ ص٦ـ٦٢ (على لسان الفارابي وابن سينا) ٠ وانظر تعليق ابن رشد على موقف الغزالي منهما وموقفه هو في تهافت التهافت ٠ بويج ٠ بيروت ١٩٣٠ من ٨٦ فما بعد او ج١ ٠ ص٣٧ من ترجمة فاندنبرغ بالانكليزية ، ١٩٥٤ وملاحظة رقم (٩) عليها ج٢ ٠ كذلك يمكن الرجوع الى «الاشارات» لابن سينا ٠ ص٤٩٩ـ٥٠٦ ٠ ، و «السماع الطبيعي لابن رشد ضمن «رسائل ابن رشد» حيدرآباد ١٣٦٥ الفصل الثاني ٠ ص١٩١ ٠ والرازي ««محصل افكار المتقدمين والمتأخرين» القاهرة ١٣٢٣ ٠ ص١ح فما بعد ٠

الاول بلا اول والآخر بلا آخر ، بل اوله آخر والعكس • اى ليس وجوده زمانيا ••••»(١٥٨) •

وهذا غير مفيد للشهرستانى طالما انه يجعل العالم متأخرا في الوجود عن الله تأخرا زمانيا • صحيح ان زمان الله هو زمان ثابت ، ويسميه الشهرستانى وابن سينا الخ بالدهر والسرمد ، ويسميه ابو زكريا الرازى وافلاطون بالزمان المطلق او الكلى كما سنوضح في مكانه ، الا اننا اذا عرفنا الزمان بأنه ليس مقياس المتحرك بل مقياس وجود الشيء الموجود ، يكون بين الله وبين وجود العالم المحدث عند الشهرستانى اقول يكون بينهما زمان ومدة لم يكن الله فيها فاعلا ، فيخالف هذا دليل العلة التامة ولزوم الترجيح بلا مرجح ، كما سبق واوضحت في عدة مناسبات من هذا البحث واستشعار هذه الصعوبة هو الذى جعل المعتزلة يختلفون في تحديد معنى «قديم» كصفة لله • كما يخبرنا الاشعرى في «مقالاته» وفيما يلي اقوالهم في هذا الصدد :

«معنى قديم عند عباد بن سليمان • قال : معنى قولنا ان الله قديم ، انه لم يزل ، ومعنى انه لم يزل انه قديم • وانكر عباد القول بان الله كائن متقدم للمحدثات وقال : لايجوز ان يقال ذلك • وقال الجبائى : الله قديم معناه انه لم يزل كائنا لا الى اول ، وانه المتقدم لجميع المحدثات لا الى غاية • وقال بعض البغداديين – من المعتزلة – معنى قديم انه اله • وقيل معنى قديم اثبات

---

(١٥٨) الشهرستانى : «نهاية الاقدام في علم الكلام» • تصحيح الفرد غليوم مع الترجمة الانكليزية • اكسفورد ، ١٩٨٤ • ص١٩ • ويقول صاحب مخطوط «المقترح على كتاب الارشاد» بصدد كلامه عن معنى «القديم» بانه : ما مضت عليه ازمان كثيرة وهذا غير جائز بالنسبة لله لانه لا يقع عليه الزمان» • (Cambridge, Add. 3262) ص٥٨ • ونجد هذا عن الدوانى : في شرحه للمواقف «ضمن كتاب محمد عبده السابق » • ص٦٤ •

قدم لله كان به قديما . وحكى عن بعض المتفلسفة انه كان لايقول ان البارى قديم . وكان معمر لايقول ان البارى قديم الا اذا اوجد المحدثات»[(١٥٩)].

ونعود إلى النصوص التى وعدنا بتقديمها عن كتب ابن سينا اتمـــاما للبحث ، لقد رأينا ان ابن سينا يبين معنى ان يكون الله الاول والآخر ثم يقول بعد هذا في نفس «الرسالة العرشية» :

«فاذا عرفت هذا (اى معنى قدرته وارادته وعلمه) ، فان جميع ما سواه هو فعله ، وانه صدر عنه لذاته ــ اى ليس لتوقف على زمان او غرض ــ ، وانه لا يشترط ان يسبقه عدم وزمان لان الزمان تابع للحركات وهو مــن فعلها . نعم يشترط سبق العدم الذاتى لانّ كل شىء هالك ومنعدم ــ في نفسه اى باعتباره ممكنا بذاته ــ وانما وجوده منه تعالى . والذى لذاته يكون سابقا على ما يستفيد من غيره . فاذا كل شىء سوى البارى تعالى يسبقه الدم على الوجود ، سبقا ذاتيا لازما ، لا زمانيا . والفاعل الذى يفعل لذاته اشرف واجل من الفاعل الذى يفعل لسبب طارىء أو عارض»[(١٦٠)] . وبعد ان يوضح ابن سينا في نفس الصفحة انه يريد بهذا القول : ان الله لا يتوقف فعله على زمان هو اولى بالفعل ــ كما يرى المتكلمون ــ ، ولا على حدوث غاية او غرض لم يكونا في الازل ، او تجدد شىء لان كل هذا يعنى تغير الله ، يقول «فالذات اذا لم يصدر منه شىء وبقى على ما كان ، فلا يصدر عنه اذا . واذا صدر فلابد من تغير لذاته بحدوث ارادة أو طبع او شىء مما يشبه هذا وهذا محال»[(١٦١)].

ثم يختتم ابن سينا كلامه في هذا الصدد بقوله : «فالكلام الملخص واللفظ المنقح ان يقال ان الله تعالى هو القديم فحسب ، لانه غير مسبوق بعدم وليس

---

(١٥٩) «مقالات الاسلاميين» . ج١ ص١٨٠ ، ج٢ . ص٥١٨ .

(١٦٠) الرسالة العرشية : ص١٣ــ١٤ .

(١٦١) الرسالة العرشية . ص١٤ .

وجوده من غيره ، والحادث ما سواه ، لانه مسبوق بالعدم ووجوده بالاول عظمت قدرته»(١٦٢) •

اكون بهذا قد انتهيت من عرض رأى ابن سينا في الموضوع • وقد نجد عن تلميذه بهمنيار بن المرزبان ترديدا لاقوال استاذه • والذى يهمنا من رسالتيه ــ وهى كل ما تبقى لنا من كتاباته ــ قوله في رسالته المعنوية «رسالة في مراتب الموجودات» قوله : «المعلول لايصح ان يوجد من دون العلة(١٦٣) ، وبعد وجوده لا يستغنى عنها(١٦٤) ، والا يصير لو استغنى عنها بعد وجوده واجب الوجود بذاته بعد ان كان ممكنا ومحتاجا الى العلة(١٦٥) • والحدوث لا يفيد الوجود المعلول الواجبية بذاته ، فان الحدوث ايضا هذه صفته(١٦٦) • وبالجملة لا تأثير للفاعل في الحدوث اى في سبق

(١٦٢) الرسالة العرشية • ص١٥ •

(١٦٣) هذه يتفق عليها متكلمونا وفلاسفتنا •

(١٦٤) كما يرى المتكلمون • وليتذكر القارىء مثل البانى والبناء الذى يشبه الفلاسفة به صلة الله بالعالم عند المتكلمين ، وانكار الفلاسفة لان يصح على الله مثل هذا الشعور •

(١٦٥) وذلك ان بهمنيار يأخذ بنفس تقسيمات ابن سينا والفارابى والفارابى للموجودات اى الى ممكن الوجود بذاتة ، وهو ما يمكن ان يوجد او لا يوجد واذا وجد فلابد له من موجد ، والى واجب الوجود بذاته وهو الله ، والى واجب الوجود بغيره وهو الممكن الوجود بذاته اذا كان متعلقا بعلة دائمة اى واجبة الوجود بذاتها •

(١٦٦) معنى الحدوث عند المتكلمين كما يفهمه الفلاسفة : ان يكون الشىء قبل وجوده مسبوقا بالعدم وهذه صفة الممكن عند الفلاسفة • والامكان ليس فعل الله ، اى كون الشىء ممكنا امر لذات الشىء الممكن وكذلك الاستحالة اى كون الشىء مستحيلا هو ليس فعل الله اذ كيف يفعل الله المستحيل انما هو أمر لذات الشىء • فاذا كان هذا هو معنى الحادث والممكن فكيف يكون الحدوث سببا في اعطاء المحدث او المعلول صفة الوجوب بالغير ؟ فاذا لم يكن فعل الله اعطاء الشىء صفة الحدوث والامكان ، فان فعله انه يجعل الممكن واجب الوجود دائما ، اى يجعل وجوده دائما مع وجود الله ، ومتلاشيا ــ اى يرجع الى الامكان ــ والعدم ــ حالما ينفك تعلق الله به بزوال العلة او ما يشبه ذلك •

العدم اى في كون مثل هذا الوجود مسبوق العدم بل هذا له من ذاته ، وماله من ذاته فلا سبب له»(١٦٧) .

النتيجة :

من كل ما تقدم يتضح ان موقف فلاسفتنا الفيضيين وجميع من يقـول بحدوث العالم بالذات لا بالزمان يمكن ان يلخص بما يلي :

١ ـ يعترفون بان للعالم محدثا وموجدا . فهم بعيدون عن المذاهب المادية والالحادية البحتة . ولكنهم يرون ان الله اوجد العالم ، على طريق الإبداع ، من لا شيء منذ الازل ، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات .

٢ ـ الفاعل عندهم لا يشترط فيه ان يكون متقدما على مفعـــوله بالزمان .

٣ ـ الله فاعل مختار . وليس من شرط الفاعل المختار ان يكون غير فاعل منذ الازل ، كما ليس من شرطه ان يفعل منذ الازل . ولكن بما ان الله كامل اى علة تامة ، فان مفعوله لا يتأخر عنه بالزمان . ولا يتعارض هذا مع كونه مختارا ، لان الموجبات التى تجعل الله فاعلا او غير فاعل ليس كـونه مختارا فقط ، بل مجموع ما يليق به من ذات وصفات واعتبارات . فلما كان

---

(١٦٧) رسالة في مراتب الموجودات . ضمن «رسالتان فيما بعد الطبيعة» نشرها مع تعليقات بالالمانية Dr. Salamon Poper (مع نص عربى) . ليبزج ١٨٥١ . ص١٨ـ٢٠ . والرسالة في خمسةفصول تعرض لنظرية الفيض ومقـدماتها . امـا الرســالة الاخـرى وعنوانهـا « رسالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة» فهى تضـم (١٢) فصـلا اشير فيما يلي الى ما يقابل ما سـبق اهتممنـا به مـن اراء الفارابى وابن سينا في هذا البحث :

١ ـ حد الواجب والممكن والممتنع فصل ٥ ص٥ـ٧ .

٢ ـ في المتقدم والمتاخر وانواعها فصل ٦ ص٧ـ٩ .

٣ ـ سبق الامكان لوجود الممكن فصل ٨ ص١١ـ١٢

٤ ـ ماهية واجب الوجود عين انيته . فصل ١١ . ص١٦ .

كاملا وتام الشروط للفعل منـذ الازل ، ولا يلحقه التغير ، كان ــ مع إنه مختار ــ فاعلا منه الازل(١٦٨) .

٤ ــ الفاعل معنى عام يشمل الفاعل العاقل الشاعر بفعله وغير العاقل. والله فاعل عاقل ولكن فعله على وتيرة واحدة .

٥ ــ المهم في معنى الحدوث ليس ان يتأخر المحدث عن المحـدث بالزمان ، بل المهم مصدر الماهية نفسها ، اى مصدر وجود المحدث . فالمهم اذا الحدوث بالذات لا الحدوث الزمانى .

٦ ــ وجدوا ان جعل الحاجة الى الله مردها الحدوث اى ايجاد الشيء في زمن مخصوص بعد ان لم يكن ، يجعل الله كالبانى والبناء . فارادوا أن يجعلوا حاجة الموجودات الى الله دائمة ، فنظروا في طبيعة الموجـودات ، فوجودها ثلاثا ، امكان بالذات ، ووجوب بالذات ، ووجوب بالغير . فجعلوا الحاجة الى الله الامكان ، لان ما طبيعته الامكان لا ترتفع حاجته الى موجـده دائما . وبما ان الامكان ازلى ، والله كامل الشروط منذ الازل كذلك ، اصبح العالم واجب الوجود بغيره ، اى ازلى الوجود زمانا محدثا بالذات ، من حيث انه استمد ويستمد وجوبه ووجوده من الله .

٧ ــ ولا يعنى هذا الايجاد الازلى اذ الله فاعل مطبوع ــ غير مختار ــ أ ــ لان الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة ، كما اشار الرازى الطبيب

---

(١٦٨) انظر : الفارابى . الدعاوى القلبية . ص٤ ، وعيون المسائل ص٥٨ . وقارن هذا مع اراء السجستانى والنوشجانى التى اقتبسها التوحيدى في المقابسات رقم ١٠ ص١٤٩ فما بعد ، رقم ٢٩ ص١٨٣ ، ٣٦ ص١٩٦ . وانظر : ابن سينا : النجات ص ٤٤٩ ، والشفاء الالهيات ج١ ص١٧٣ ، ج٢ . ص٤٠٢ ــ ٤٠٣ والاشارات . القسم الثالث . ص٤٩٩ ، ابن رشد تهافت التهافت . ص٥٢٦ ومحمد عبده في حاشيته عـلى الدوانى ص٤٥٦ .

عرضية لمذهبه الذى سنوضحه في موضع لاحق في الكتاب الثانى • :

ب ـ ليس حد الفاعل المطبوع : انه الذى فعله معه ، بل حده : انه الذى لايفعل عن اختيار وروية مثل الشمس والضياء • وعليه فمع ان فعل الله معه دائما فانه فاعل مختار ، ولكن لا كاختيارنا ، لان فعلنا متبدل ، لانه متوقف على تبدل اغراضنا ، اما فعل الله فهو واحد ودائم ، لانه كامل لايلحقه التغير ولا ينقصه شرط او ما شابه •

٨ ـ ان اقوى دوافع اصرار الفلاسفة على حدوث العالم بالذات وقدمه بالزمان هو : أ ـ دليل العلة التامة • ب ـ وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح ، وقد مرت علينا صيغ متعددة ذات معنى واحد لهذا الدليل عند ابن سينا والفارابى وسواه • ونظرا لاهمية هذا الدليل اضعه بين يدى القارىء بصيغة مبسطة مختصرة مع ما ينتج عنه من استحالة الترجيح بلا مرجح مع الاشارة الى جميع مصادره ومواضع وروده المهمة في الكتب الاسلامية :

أ ـ صياغة مبسطة لدليل العلة التامة :

اذا كان الفاعل تاما وكاملا من جميع الوجوه فانه ، اما ان يكون فاعلا منذ الازل ، واما ان لا يفعل على الاطلاق • لانه اذا اصبح فاعلا او مريدا او عالما بعد ان لم يكن كذلك في الازل ، فان هذا يعنى انه لم يكن فاعلا او علة تامة ، وانه لابد من حدوث تغير فيه لسبب من الاسباب الطارئة لم يكن معه منذ الازل ، مثل تجدد غرض ، او استكمال نقص ، او حصول صفة ما كعلم او ارادة او قدرة ، لم تكن حاصلة له في الازل • وهذا السبب الطارىء هو الذى جعله

بفعل بعد ان لم يكن فاعلا منذ الازل[169] .

ب ـ استحالة الترجيح بلا مرجح ومخصص :

لا يمكن ان يكون الله الا كاملا منذ الازل وارادته شاملة للمكنات جميعا على حد سواء ، فلماذا تختص ارادته بزمن معين يبتدىء فيه العالم ، مع ان الازمان كلها متساوية ؟ وباسلوب آخر لماذا لا يريد الله ايجاد العالم منذ الازل ؟ ولماذا يؤخر ايجاده الى الزمن الذى ابتدأه فيه ؟ فلابد من مرجح طارىء على الله وصفاته بما في ذلك الارادة ، جعله يرجح وقتا على باقى الاوقات . ولكن الاوقات جميعها متساوية بالنسبة لجواز ان يخلق الله فيها العالم ، فاما ان يخلق الله العالم منذ الازل ، وفي هذه الحالة لا حاجة الى المرجح ، واما ان يخلقه ليس منذ الازل بل في وقت لاحق وبعد مرور

---

(169) تجد هذا في : الفارابى : آراء اهل المدينة الناطقة ، ص٣٨ ، السياسة المدنية ، ص١٧ ، ١٨ ، التعليقات ، ص٦ ، الفصول المدنى ، ص ٦٥-٦٦ .

ابن سينا : النجاة ، ص٣٦٩ ، ٣٧٢ ، ٤١٦-٤١٧ ، الهيات الشفاء ج٢ . ص٣٧٣ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ (وفي معظم المواضع التى اقتبسناها عن ابن سينا سابقا) من كتبه الاخرى ولا حاجة الى التكرار هنا .

بهمنيار : رسالة في مراتب الموجودات . ص٢١ .

ابن رشد : تهافت التهافت . ص١٣٦ .

ابو البركات البغدادى : المعتبر . ج٢ . ص٣٣-٣٤ . كما يمكن التعرف على هذا الدليل مع النقد في : تهافت الغزالى ، ص٢٣ فما بعد ، ٢٦ فما بعد و «مقاصد الفلاسفة» للغزالى . ص٢٠٣ وعند الشهرستانى : الاقدام ص٣٦ فما بعد ، والرازى : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ، ص٩١ ، و «الاربعين» . ص٤٢ فما بعد ، وعند الدوانى في شرحه للعقائد العضدية . ضمن كتاب «محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين» الذى يضم الكتابين السابقين العقائد مع شرحها للدوانى مع تعليق محمد عبده نشر سليمان دنيا . القاهرة ، ١٩٥٨ . ص٤٣-٤٧ . وزادة : تهافت الفلاسفة القاهرة ١٣٠٢ . ص١٠ ، ١١ .

أوقات طويلة ، وفي هذه الحالة فلابد من حدوث شيء جعله يرجح الفصل على عدمه واختيار هذا الوقت دون سواه من بين الاوقات المتساوية(١٧٠)؟

(١٧٠) اضافة الى المواضع التي تجدها في النوت السابقة من هذه الصفحة سأشير فيما بعد الى شرح هذا المبدأ وموقف المتكلمين منه وستتعرف على مصادره في كل العصور الاسلامية ومن قال به . ونكتفي هنا بالاشارة لى انه متضمن في الكتب التالية المتقدمة نسبيا والتي تنسبه بعضها الى متكلمين ومفكرين مسلمين منذ مطلع القرن الثالث الهجري : الخياط : الانتصار . نشر نيبرج القاهرة ، ١٩٢٥ . ص ٣١ ، رسائل اخوان الصفاء ، نشر الزركلي . القاهرة ١٩٢٨ ج٢ . ص٣٣٨ ، مقالات الاسلامين . ج١ . ص٢٨٣ ، الماتريدي : التوحيد ، مخطوط
(Cambridge, Add. 3651.)
ص٩٤ . بالاضافة الى ان للرازي الطبيب كتابا في انه لا يجوز ان يفعل الله بعد ان كان غير فاعل ، : الفهرست ، القاهرة . مطبعة الاستقامة بلا تاريخ . ص٣٦٢ .

القسم الثاني

الفصل الاول

نقد المتكلمين لدليل العلة التامة ونتائجه خصوصا مسألة الترجيح :

من خلال النصوص والتعليقات عليها ، لابد ان القارىء اصبح على شيء من الدراية بموقف المتكلمين العام من مسألة «اصل العالم» • واذا كان هذا البحث ليس مكرسا لعرض مدارس المتكلمين في المسألة ، وانما يقتصر على تحديد موقفهم من «دليل العلة التامة» ، ويقدم عرضا موسعا للنظرية العامة التي تجمع جميع مدارس المتكلمين واعني بها القول بان العالم «مخلوق من العدم في الزمان» Creation Exnihilo In Time ، فان خير ما نبتدىء به هذا الموقف ان نحاول تركيز موقف المتكلمين من المسائل التي سبق ان لخصنا بها موقف الفلاسفة «القدميين» في «النتيجة» ، حتى يتسنى لنا بعد ذلك التصدى لرأيهم في «دليل العلة التامة ومسألة الترجيح» بصورة تفصيلية •

والاحظ ابتداء ان الفلاسفة السابقين والمتكلمين يتفقون على ما يلي :ـ

١ ـ ضرورة ان يكون العالم محدثا من عدم •

٢ ـ وان يكون محدثه فاعلا مختارا •

٣ ـ وان يكون العالم متأخرا عن الله •

٤ ـ وان الله كامل •

ولكن البون شاسع بين الفريقين عندما نريد تحديد معنى كل نقطة من هذه النقاط عند كل منهما •

فاولا : يصر المتكلمون على ان الحادث هو الذى لم يكن – ولو جزء من الثانية – مع الله منذ الازل ، ثم كان . ومعنى هذا وجوب ان يتقدم الفاعل على فعله تقدما زمانيا ، او ان شئنا قلنا ان يكون الله وحده ، ثم يكون ومعه العالم . اى ان المتكلمين اصروا على الحدوث بالزمان[١] . اما الفلاسفة فقد رأينا انهم يجعلون سبق العدم للشيء سبقا ذهنيا فقط ، لان المعلول مع الله بالزمان والتاخر الزمانى يعارض مبدأ العلة التامة .

وثانيا : ان كل ما يكون فعله معه دوما فهو فاعل مطبوع[٢] Disposed by Nature ، اى غير مختار ، ولذلك قالوا : ان المختار هو الذى يكون غير فاعل ثم يفعل ، لاننا متى قلنا انه فاعل منذ الازل فقد رفعنا عنه امكانيته او قدرته على الاختيار بين ان يفعل وبين ان لا يفعل[٣] .

---

(١) يقول الخياط : « ان الله يفعل العدل لا طباعا فيلزمه انه لم يزل فاعلا ، بل باختيار منه . والمختار هو الذى إن شاء فعل وان شاء لم يفعل . ولابد له من ان يتقدم افعاله ويكون موجودا قبلها» . الانتصار ، ص٣٩ وانظر كذلك : الفيومى : الامانات والاعتقادات ليدن ١٨٨١ . ص٤٠ ، والشهرستانى : نهاية الاقدام ص١١ . وابن تيمية : الرد على المنطقين ، نشر عبدالصمد شرف الدين . بومبى ١٩٤٩ . ص٣٤٧ .

(٢) يقول البغدادى : «وفيهم – اى الكفرة – من قال مع ذلك – اى مع قدم العالم – بصانع قديم كما ذهب اليه ابن قيس – اى ابرقلس – وذهب عليه من جهله وجوب كون الفاعل سابقا لفعله» . اصول الدين اسطنبول ١٩٢٨ . الاصل الخامس عشر . ص٣١٩ وانظر كذلك كتابه الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم . نشر محمد بدر . القاهرة ١٩١٠ . ص والجوينى : الارشاد ، نشر ، لوسيانى . باريس ١٩٣٨ . ص١٦–١٧ ، وابن حزم : الفصل في الملل والنحل . القاهرة ١٣١٧ ج١ . ص١٠ . والاسفرائينى . التبصير في الدين ، نشر عزت العطار . دمشق ١٩٤٠ . ص٧٠ ، والشهرستانى ، الملل والنحل ، نشر محمد فتح الله بدران . القاهرة ١٩٥٦ . ج١ ص٥٦ .

(٣) انظر نوت (١) من هذه الصفحة . وقارن بنوت ١٦٨ ص١٠١ كما مر سابقا .

ولذلك وهذا ثالثا : لابد ان يتأخر العالم عن الله بالزمان • ولا يتعارض هذا عندهم وهذا رابعا مع كماله ، لان مقتضى كماله ان لايكون معه شيء في الازل • والقول بوجود العالم معه في الزمان يعني وجود قديم معه ، وكل قديم اله[٤] • وقد انتقد متأخروا المتكلمين هذا المبدأ لان الالوهية شيء زائد على القدم بالزمان ، فانه يلزم ليكون الشيء الها – الى جانب صفة القدم – ان يكون عاقلا حيا قادرا الخ ، فكل اله قديم ولا ينعكس[٥] • ثم قال المتكلمون للفلاسفة وهذا خامسا : اذا صار الله فاعلا مطبوعا فليس يسمى فاعلا • لان معنى الفاعل عندنا انه عاقل شاعر بفعله[٦] ، والفاعل المطبوع ليس حيا ولا شاعرا بفعله • ولذلك قصروا الفعل على الفاعل ذي العقل والحياة •

ولزم عن ذلك – وبما ان الله مختار بالمعنى السابق عندهم – انهم اعتبروا الله هو الفاعل الوحيد ، واتجهوا لذلك اتجاهين : اتجاه جعل الله هو الفاعل الوحيد ، فابطلوا القوى الطبيعية مثل ان النار تحرق ، وابطلوا قوانين السببية الطبيعية ، وارجعوا كل ما يظهر من تبريد الثلج واحراق النار الى فعل الله المباشر ، فانتهوا الى القول بنظرية غريبة اسميتها «بالخلق المتجدد» ، والتي أدت بهم الى مخالفة الحس والمعتاد ، وانكار الثبات ، والى

(٤) فصلت هذا المبدأ ودواعيه ونتائجه ومصادره في مقالي «مشكلة الصفات وعلاقتها بفكرة المعدوم» مجلة كلية الاداب العدد التاسع ١٩٦٦ •

(٥) يقول التفتازاني في «شرح العقائد النسفية» الاستانة : ١٣٢٦ « ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه • فليس كل قديم الها ، حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة••» ويعلق الكستلي في نفس الموضع في حاشيته على «شرح العقائد النسفية» هذا بقوله : «قوله : فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة ، يعني ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الالهة ، فكل مالم يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له ، فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء •••» ص٧٨–٧٩ •

القول بان العالم لايبقى لحظتين او زمانين ، بل يخلقه الله ثم يعدمه في كل لحظة . واما الاتجاه الثاني فجعل اصحابه الله هو الفاعل الوحيد كذلك ، ولكنه يفعل بوسائط هي القوى الطبيعية في الاشياء . فلم يبطلوا قوانين السببية وان لم يوجبوها[7] . ويمثل الاتجاه الاول الا شاعرة . ويمثل الاتجاه الثاني معظم المعتزلة .

والملاحظ ان علم الكلام ومن يسايره في رفض قول الفيضيين بالقدم الزماني للعالم ، اتخذ مواقف متعددة من اقوال الفلاسفة هذه . وكانت اكبر مشكلة تواجههم هي مشكلة العلة التامة ، ومشكلة الحاجة الى المحدث أهي الامكان ؟ ام الحدوث ؟ فاما عن الثانية : فاننا نرى ابتداء من الغزالي ان المتكلمين صاروا يعتمدون على مقولة «الامكان» بدلا من الحدوث[8] . وذلك لاقتناعهم

---

(٦) لقد بينا معنى الفاعل وهو يشمل الطبيعة مثل النار الخ عند ابن سينا والفلاسفة اعلاه ص٧٣ . حواشي ١١٢ ، ١١٤ . وفيما يلي مصادر قول المتكلمين في معنى الفاعل انه الحي العاقل الخ ، الفيومي: الامانات . ص٥٨ ، البلخي : البدء والتاريخ ، ج١ . ص٧٠ ، ج٤ . ص٢٥ . والباقلاني : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . نشر محمد زاهد الكوثري . القاهرة ١٩٦٣ . ص٣١ . والتهافت ص٩٦ فما بعد ــ ١٠١ . وتهافت التهافت ص١٤٨ فما بعد ــ ١٦٠ حيث نجد تفصيلا للمسألة من الفلاسفة والغزالي وموقف ابن رشد منهما . وحول موقف الرازي الطبيب ، وافلوطين وشراح ارسطو ، وارسطو في معنى الطبيعة ، وهل تفعل بنظام ام لا ، وتفسير ذلك : الاطروحة القسم الثاني . الفصل الثاني . ص٢٧٧ حاشية رقم (١) .

(٧) اوضحت هاتين المدرستين ودواعيهما ومقدماتهما ونتائجهما لاول مرة في تأريخ علم الكلام في الفصل الثالث من القسم الثاني من اطروحتي بعنوان : مدارس المتكلمين في خلق العالم» . ص٣٢٣ فما بعد .

(٨) يقول الكستلي (المتوفى سنة ٩٠١ هـ) في حاشيته على شرح العقائد العضدية للتفتازاني : « ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة ، وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك ، فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل ممكن محدث اى مخرج من العدم الى الوجود ، وان القديم لايكون

معـــلولا البتـــة ، وان الله مختـــار في جميـــــع افعـــاله(١) اذ الممـــكن القـــديم ، صفاته مثـــل ذاته ، يجب اسـتنادها(٢) اليه بطريق الايجاب ٠٠ فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتي والى الزماني » ويبدو ان التفتازاني وهو من المتكلمين ياخذ بالامكان بدل الحدوث كما يلاحظ الكستلي فيقول : «لكنه اي التفتازاني — بنى كلامه على ما صنح عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمـين من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف ما بينهم » ٠٠ ص٥٩ ٠ المصدر السابق ٠ ص٦٧ ٠ ويعدد صاحب مخطوط «رسالة في الكلام» واظنه فخر الدين السباكي الطرق في الاستدلال بوجود الله او العلة الى الموجد فيحصرها في ثلاث :

١) طريقة المتكلمين :— قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث فقط ، او الامكان مع الحدوث ٠ فالاولون احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ٠٠٠٠ واما الفريق الآخر ، منهم فهم الذين قالوا علة الحاجة هي الامكان لكن بشرط الحـدوث ٠ وهذا قريب من الاول توجيها وتقريرا ٠

٢) طريقة الالهين وهي الامكان فقط مع النظر الى نفس الموجود من حيث هو موجود ٠

٣) طريقة الطبيعين وهي الامكان مع النظر الى طبيعة الحركة ٠٠ الخ ٠ «مخطوط رسالة في الكلام» Or. 452. ٠ ورقة ٢ ص٣ ٠ ويقسمهم الطوسي في «شرحه للاشارات» تقسيما ثلاثيا على هذا النمط ايضا ٠ «شرح الاشارات» على هامش الاشارات ٠٠ ج٣ ٠ ص٤٨٣ حص ٠ ، ص٤٨٥ فما بعد ن س وينسب ابن سينا في «النجاة» ص٣٤٧ ، الاعتماد على الحدوث لا الامكان كعلة الحاجة الى الله ، الى «ضعفاء المتكلمين» ٠ ويعيد ابن تيمية شبيها من التقسيم الثلاثي في «الرد على المنطقين» ص ٣٤٥ فما بعد ٠ انظر الملحق رقم (أ) لمعرفة التفاصيل ٠ ويقول ابن تيمية ان الرازي المتكلم أخذ بالإمكان بدلا من الحدوث ٠ (الموضـــع السابق) والحق ان الرازي والغزالي والشهرستاني يميلون في بعض كتبهم الى الامكان مع اشتراط تقدم الله بالزمان (تفصيل هذا في الفصل الثاني من اطروحتي ص٣١٥–٣٢١ ٠ وقد اشـــار ابن خلـدون الى

(١) تخريجات الكستلي صحيحة على اساس المعاني التي يفهم بهـا المتكلمون الاختيار والحدوث الخ ٠ كما اوضحنا سابقا ٠

(٢) في الاصل «اذ الممكن القديم كصفاته يجب اسناده» ٠

بنقد الفلاسفة لهم بمثال البناء والبناء الذى اوردناه سابقا[٩] ، اى بان القول بان الحاجة الى الله هى لاحداث العالم فقط ، يجعل هذه الحاجة غير لازمة بعد احداث الله للاشياء . ولذلك استبدل المتكلمون المتأخرون الحدوث بالامكان ، او الحادث بالممكن . فجعلوا الحاجة الى الله دائمة ولكنهم أصروا ـ مع هذا الانعطاف نحو الفلسفة[١٠] وتبنى اقوال خصومهم ـ الى وجوب ان يتقدم الله الاشياء تقدما زمانيا ، لان ازلية الامكان لا تعنى امكان الازلية[١١].

طريقتين للمتكلمين سماها طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين مقدمة ابن خلدون : (مطبعة مصطفى محمد القاهرة بلا تاريخ) ص٤٦٦ ضمن الفصل العاشر من الباب السادس والفصل «في علم الكلام» .

(٩) اشرت سابقا الى هذه الفكرة في النصوص المقتبسة عن ابن سينا «تسع رسائل» انظر اعلاه نوت ٥ على ص ٢١ وعن «عيون المسائل» للفارابى ، انظر اعلاه نوت ٤٦ ص٣٢ . ونجد هذا التشبيه بالبناء والبناء عند ابن سينا في «الاشارات» ج٣ ، ٤ ص٤٨٥ـ٤٨٦ . وفي «شرح الاشارات» للطوسى . ص٤٨٥ . وعند السهروردى ـ شهاب الدين يحيى بن حبش ـ : «التلويحات اللوحية والعرشية» ضمن مجموعة في الحكمة المشرقية . تصحيح هنرى كوربان ، اسطنبول ، ١٩٤٥ ، ص٤٢ ، وكذلك كتابة «المشارع والمطارحات» رقم (٢) نفس المجموعة . ص٤٠٦ . وهذه هى فكرة الاسكندر الافروديسى في مقالته «في ان الفعل اعم من الحركة » ضمن «ارسطو عند العرب» نشر بدوى ، القاهرة ١٩٤٧ ص٢٩٤ .

(١٠) لا مجال لتوضيح مظاهر هذا الانعطاف في مواقف علم الكلام في المسائل الرئيسة نحو الفلسفة وقد اوضحت مظاهره في «اطروحتى ، الفصل الثانى القسم الثانى ص٣٢١ فما بعد وكذلك في مقدمة القسم الثاني» .

(١١) المراد بازلية الامكان تعني او لا تعنى امكان الازلية ان المفكرين المسلمين انقسموا الى فريقين : فريق يرى ان ازلية الامكان تعنى امكان الازلية . فمثلا ابن سينا ومن تابعة يقولون : طالما كان امكان الشيء ازليا ، وطالما ان الله علة تامة يجوز تعلقها بالممكن ايجادا منذ الازل ، اصبح ممكنا ايجاده للممكن ازلا بل وجب ذلك . اما المتكلمون

اما عن دليل العلة التامة فنجد الاتجاهات التالية بين المتكلمين وفي الفكر الاسلامى الفلسفى عموما :

أ ـ اتجه معظم المتكلمين الى نقده . وانصرف جهدهم الى مسألة الترجيح فقدموا اجوبة جديدة .

ب ـ وجد البعض ـ خصوصا من المتأخرين ـ ضعف هذه الاجوبة فقدموا حلا جديدا يقوم على تسلسل المحدثات . وابرز ما يظهر هذا عند ابن تيمية .

ج ـ اتجه البعض من الفلاسفة الذين لا يميلون الى موقف المتكلمين ولا الى موقف الفيضيين الى حل آخر ، يقوم على افتراض قدماء كثيرون . ويمثل هذا ابو زكريا الرازي واصحاب الهيولى .

وفيما يلي توضيح لهذه المواقف الثلاث . وسأقتصر في هذا الكتاب على توضيح الموقف الاول وموقف الفلاسفة المعارضين . اما بقية المواقف سأكرس لها الكتاب الثانى .

فقالوا : انه مع قولنا بازلية الامكان اى ان الممكن ممكن منذ الازل ، الا ان اعتبارتنا الاخرى التى وصفنا بها الله ، مثل ان يكون مختارا ، وان يتقدم فعله بالزمان ، تقضى ان ازلية ايجاد الممكن الازلى مستحيلة ، لانها تعارض جوهر الله ومقتضياته . فازلية الامكان لايعنى امكان الازلية . وفيما يلي بعض المصادر : ينقل الغزالى على لسان الفلاسفة ـ اى على لسان ابن سينا والفارابى ـ قولهم « وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل ان يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا ، وهذا الامكان لم يزل اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود . فاذا كان الامكان لم يزل ، فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل» « تهافت» ص٦٦ـ٦٧ ، وقد رد الغزالى على هذا ص٦٧ـ٦٨ . ونصر ابن رشد قول الفلاسفة السابق ، تهافت التهافت ص٩٨ فما بعد ، ونجد هذا القول في كتب ابن سينا ، فقد ظهر في النصوص الطويلة السابقة ، عنه وعن الفارابى انهما يجعلان المكنات ازلية الوجود ، اى ان الشيء الذى صفته الامكان هو على هذه الصفة منذ الازل ، وهو انه يمكن ان يوجد وان لا يوجد على عكس المستحيل .

أ ـ موقف المتكلمين الناقد : لاتخلو جميع الحلول التي قدمها المتكلمون من هذا الفريق لمشكلة ، لماذا يتأخر فعل الله عنه بالزمان ، مع انه كامل وعلة تامة ومختار ، عن واحد من الاجوبة التالية سواء قبل الغزالي او بعده :

١ ـ لابد للفاعل من ان يسبق مفعوله بالزمان ٠ فلابد من نقطة زمنية يبتدىء بها الخلق والايجاد ، ولو اختار اية نقطة قبلها او بعدها لورد السؤال نفسه ٠

٢ ـ لا يوجد زمان بين كون الله بلا ايجاد ولا عالم ولا خلق ، وبين كونه ومعه عالم ٠

وهذه الصفة للشيء من ذاته ٠ ثم يقولون ان العالم ممكن بذاته ولكنه ازلي الوجود اي واجب الوجود لانه متعلق بالعلة التامة التي هي الله فأزلية الامكان تساوي عندهم امكان الازلية ٠ وبين ابن سينا هذا عن طريق آخر فيقول للمتكلمين : اليس أيجاد الله للعالم قبل الوقت الذي اوجده فيه عندكم جائز ؟ ولا مندوحة من القول انه كذلك ٠ وكذلك هو ممكن الوجود في اي وقت قبل هذا الوقت وهكذا ، فوجوده ممكن ازلا ٠ وقد احتدم الجدال حول هذه المسألة في كتب الكلاميين المتأخرة فنجده عند الشهرستاني : الاقدام ص٢٠ ، ٣٧ـ٣٨ ، وزاده: تهافت الفلاسفة ، القاهرة ١٣٠٢ ص١٥ (وهو تعليق على التهافتين) ٠ يقول زادة : في معرض ردوده على دليل العلة التامة : «والجواب الرابع على اصل دليلهم :ـ لا نسلم انه ان كان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم حاصلا في الازل ، ان يكون الايجاد حاصلا في الازل ٠ وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم في الازل وهو ممنوع ٠ فان الايجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر ، فكذا يعتبر فيه امكان الاثر ، فاذا لم يكن الاثر ممكنا الحصول في الازل ، لم يكن الايجاد حاصلا فيه ، لايقال امكان العالم ازلي ، والا ينقلب فيكون مستحيل(١) الوجود في الازل ، لاننا نقول ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية ٠ ونجد المسألة بوضوح في «شرح الدواني للمواقف حيث يرى ان ازلية الامكان لا تعني امكان الازلية ٠ وهذا هو رأي السيد الشريف الجرجاني ٠ ولكن محمد عبده يخطىء قوليهما مؤيدا الفلاسفة : محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، ص٥٥ـ٥٨ ٠

---

(١) في الاصل : ممكن الوجود ٠

٣ ـ وجد الله ان ايجاد العالم في الزمن الذى اوجـده فيه اصلح الاوقات •

٤ ـ الارادة الالهية طبعها الترجيح •

٥ ـ انكم ايها الفلاسفة المنكرون للترجيح بلا مرجح تقولون بالترجيح بلا مرجح في جملة من مسائلكم مثل القطبين ••• الخ• وفيما يلى موقف المتكلمين قبل الغزالى ثم موقف الغزالي ومن جاء بعده •

اولا : قبل الغزالى :ـ ثمة دلائل على معرفة المسـلمين «متكلمين وفلاسفة» لدليل العلة التامة منذ بداية القرن الثالث الهجرى وربما قبل ذلك[١٢] • فان جهد المتكلمين في اثبات نظريتهم بالخلق من العدم في الزمان قد انصب على مسألة «الترجيح» وهي ابرز نتائج وتطبيقات مبدأ العلة التامة» • فقد وجد هؤلاء المتكلمين انهم لا يستطيعون ان يقيموا قولهم بحدوث العالم بالزمان اذا لم يبينو لماذا لم يفعل الله منذ الازل؟ ولماذا فعله في زمن محدد لا قبله ولا بعده ؟ ويمكن الاشارة الى الحلول التالية مع ذكر الممثلين وهى حلول ليس من السهل العثور عليها لان الكتب الكلامية قبل القرن الرابع كان يعوزها التبويب : ولا يجد الباحث جمعا لاجوبة المتكلمين المتقدمين الا في كتب قليلة منها «اشارات» ابن سينا وشرح الطوسى عليه[١٣] • وكتاب الاربعين للرازى[١٤] • والتوحيد للماتريدى[١٥] • وفيما يلى ما استقطعت ان اصل اليه وهو امر قابل لاعادة التنظيم او اضافة حلول جديدة اذا استجدت كتب جديدة بعد كتابة هذا البحث :

---

(١٢) انظر ملحق رقم (س) عن تاريخ مبدأ العلة التامة واصله •

(١٣) نقلنا نصوصهما فيما تقدم • ص٧٨ حاشية ١٢٦ •

(١٤) الرازى • الاربعين • ص٤٢ •

(١٥) مخطوط «التوحيد» • كمبردج (Add. 651) ص٩٢ ، ٩٤ •

١٠ ـ يجيب الخياط على السؤال لماذا اوجد الله العالم في زمن مخصوص وليس في الازل او في زمن آخر قبل او بعد زمان خلقـــه بان الله عرف ان ايجاده في هذا الوقت هو اصلح للبشر(١٦) .

ويضعه زاده بهذا الشكل فيقول عن المعتزلة دون ان يسمى احدهم : « اجاب المعتزلة بان المرجح هو المصالح المتعلقة بايقاع العالم في ذلك الوقت للمكلف فان الله علم انه لو خلق العالم في الوقت الذى خلقه فيه حصـــل للمكلفين نوع مصلحة ولو خلقه في وقت آخر لم تحصـــل فلذلك تعلقت ارادته بخلقه في ذلك الوقت دون سائر الاوقات»(١٧) .

٢ ـ وفي رسائل اخوان الصفاء جواب تنسبه الرسائل الى عوام الناس «جواب العامى اذا سأل عن حدوث العالم : لم خلق الله العالم بعد ان لم يكن؟ فجوابه : ان في خلقه حكمة وخيرا ، وفعل الحكمة عن الحكيم واجب فلو لم يخلق العالم لكان تاركا للحكمة وفعل الخيرات . فان قال لم خلق في وقت دون وقت ؟ فيقال : لأنه كان عالما انه سيخلق في الوقت الذى خلق فيه ، فلو خلق قبل او بعد لكان فعله مخالفا لعلمه . فان قيل لم خلقها على هذه الصورة وليس على احسن منها ؟ قيل لان هذه الصورة هى الاحسن والانقى»(١٨) .

وينسب الاشعرى في مقالاته هذا القول للحسين بن محمد النجـــار الذى كان يقول : « ان الله لم يزل مريدا ان يكون في وقته ما علم انه يكون

(١٦) الخياط : الانتصار ص٣١ ، وهذا الجواب ينقله الفارابى : فصول المدنى . ص٦٥ ، وابن سينا «الاشارات» ج٣ . ص٥٣٦ مع تعليق الطوسى عليه نفس الصفحة ، والاربعين للرازى ايضا . ص٤٢ .

(١٧) زادة : تهافت الفلاسفة . ص١٢ .

(١٨) رسائل اخوان الصفاء ج٣ ص٣٣٨ ، ٣٣٩ .

وقته ، مريدا ان لا يكون ، ما علم انه لا يكون»(١٩) . ونجد صيغة ثانية في كتاب «الاربعين» للرازي : «علم الله قديم تعلق بان العالم في اى وقت يوجد . والارادة تتعلق بالشيء على وفق العلم ، فلهذا السبب تعلقت ارادة الله بهذا الوقت»(٢٠) .

٣ - واجاب الكعبي والماتريدي ، وهما من اوائل المتكلمين ، الاول معتزلي ، والثاني صاحب طريقة وسطى في الكلام شبيهة بالاشعرية ومقارنة لها في الوجود : بانه لم يكن ثم زمان قبل وجود العالم ، فلا يصح السؤال لماذا لم يختر الله لحظة قبل اللحظة التي اوجد فيها العالم(٢١)؟

٤ - وتذكر كتب الاشاعرة وسواها عن الاشعري ، وهذا ما يمكن ان نجده في كتبه ايضا ، الجواب المهم الذي سيردده جميع الاشاعرة من بعده بما فيهم الغزالي وهو : ان ارادة الله القديمة اقتضت ايجاد العالم في الوقت الذي وجد فيه ، ليس لغرض او دافع خارجي من وقت او مصلحة ، بل لان الارادة من شأنها التخصيص او الترجيح(٢٢) .

---

(١٩) «مقالات الاسلاميين» ج١ . ص٢٨٣ وكذلك : الاسفرائيني «التبصير في الدين» ص١٤٨ .

(٢٠) الرازي «الاربعين» . ص٤٢ .

(٢١) نسبة هذا القول الى الكعبي عن الطوسي في شرح الاشارات : انظر اعلاه ص٧٨ . حاشية ١٢٦ . اما نسبته الى الماتريدي فعن كتاب الاخير «التوحيد» . ص٩٤ ، انظر كذلك : زاده «التهافت» . ص١٢ .

(٢٢) ابن ابي الحديد - في شرح نهج البلاغة . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . القاهرة ١٩٥٩ . ج٥ . ص١٦٣ والشهرستاني «الملل والنحل» ج١ . ص٨٦ . ويمكن ان نجد هذه الفكرة في «اللمع» للاشعري نفسه : نشر حمودة غرابة القاهرة ١٩٥٥ . ص٤١ . وقد اعاده اتباعه : الباقلاني : التمهيد نشر مكارثي . بيروت ١٩٥٧ . ص ٣٥-٣٦ وعبدالقاهر البغدادي : الفرق بين الفرق . ص٣٢٥ ، والغزالي : تهافت الفلاسفة ص٢٦ و «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٤٤ ، و «معراج السالكين» ضمن «فرائد اللآلىء في رسائل الغزالي» نشر زكي الكردي القاهرة ١٣٤٤ ص٤٩ وكتابه «الاربعين في اصول الدين» ، القاهرة

يقول ابن ابى الحديد في «شرح نهج البلاغة»: «ومذهب الاشعرى واصحابه، ان ارادته القديمة تعلقت بايجاد العالم في الحال الذى وجد فيها لذاتها، ولا لغرض ولا لداع، وما كان يجوز الا يوجد العالم حيث وجد، لان الارادة القديمة لا يجوز ان تنقلب وتتغير حقيقتها . وكذلك القول عندهم في اجزاء العالم المجددة من الحركات والسكنات والاجسام وسائر الاغراض»(٢٣) .

اما في «الملل والنحل» للشهرستانى فنجده ينسب للاشعرى ما يلى:(٢٤) «لا معنى للمريد الا انه ذو ارادة ... ، ويحصل بالارادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل» . واذا رجعنا الى «اللمع» للاشعرى نفسه نجده(٢٥) يتحدث عن قدم الارادة وشمولها لسائر الجائزات دون ان يضع صيغة واضحة كما نجدها عند الشهرستانى اعلاه .

وهذه الفكرة نجدها عند يحيى النحوى والقديس اوغسطين، الاول من رجال القرن الخامس المسيحى والثانى من رجال القرن الرابع المسيحى(٢٦) . وقد نجد هذا الجواب بصيغ أخرى، ولكن النقطة

١٣٤٤ ص٦ . والشهرستانى : نهاية الاقدام ، ص٤٠-٤١ والرازى : «الاربعين» . ص٥٣ . ونجد هذا الحل يذكره ابن سينا والطوسى في الاشارات وشرحها : ج٣ . ص٥٣٦ فما بعد .

(٢٣) شرح نهج البلاغة (تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . القاهرة ١٩٥٩ ج٥ . ص١٦٣)

(٢٤) الملل ج١ . ص٦٨ .

(٢٥) اللمع ص٣٧ فما بعد .

(٢٦) انظر :

1. **St. Augustine: The City of God. In: Great Books of the Western World, No. 18. Chicago, 1952. Ch. 14—15.**
2. **Van Den Bergh: op. cit. vol. xviii, and vol. ii. note 3 on p. 3.**
3. **A. Guillaume: Islam. 3rd. ed. Edinburgh. 1961. p. 139.**

وكذلك : بدوى : ذكرى الغزالى . القاهرة ، ١٩٦٢ . ص٥١-٥٢ . وفالزر، كتابه السابق . ص٩٢ فما بعد .

الرئيسة فيها جميعا هى التأكيد على ان الترجيح بين الاشياء المتساوية لايكون بدون مرجح ، مثل ان اكون في موقف بين قدحين من الماء او رغيفين من الخبز فعلى ان اختار احدهما ، واختيارى لابد ان يكون بمرجح • واصحاب هذا الجواب يقولون المرجح ليس سببا خارجيا بل هو العطشان او الجوعان نفسه • فليس من علة للترجيح في فعل اله العالم هذا الوقت لا سواه غير ذات الفاعل ، اى الله ، لان الفاعل المختار هذا شأنه •

ان جميع هذه الحلول لا يمكن ان تكون مقبولة لانها تقصر عن اعطاء المشكلة حقها ، فهى لا تقدم حلا لمشكلة «لماذا يرجح الله وقتا على وقت أو اى وقت على الازل» :

فاولا : الجواب الذى ينقله الاخوان ـ وهو الثانى اعلاه ـ لا يفعل سوى ان ينقل المشكلة الى علم الله ، ويبقى بعدئذ السؤال قائما : لماذا يرجح علمه الازلى وقتا معينا من بين غيره من الاوقات ، مع ان جميع الازمان واحدة بالنسبة لعلمه ؟ • لقد انتبه الفلاسفة وبعض متأخرى المتكلمين الى ضعف هذا الجواب ومنهم الفارابى(٢٧) والغزال على لسان الفلاسفة(٢٨) وابن رشد (٢٩) وابو البركات البغدادى(٣٠) والرازى المتكلم(٣١) وزادة(٣٢) • وسيأتى موقف كل منهم مفصلا •

ثانيا : اما جواب الاشعرى فهو ليس جوابا عن المشكلة انما هو تهرب من الجواب • وستسنح مناسبات عدة لتوضيح رأيى هذا عندما نستعرض

---

(٢٧) الفصول المدنى ، ص١٥٦ـ١٥٧ عربى •
(٢٨) الغزالى : تهافت الفلاسفة • ص٣٦ـ٣٧ •
(٢٩) ابن رشد : تهافت الهافت • ص٣٤ •
(٣٠) ابو البركات البغدادى : المعتبر في الحكمة ، حيدرآباد ١٣٥٨ • ج٣ • ص٣٤ ، ٤٣ •
(٣١) الرازى : الاربعين ، ص٤٥ •
(٣٢) زادة : تهافت الفلاسفة ، ص١٢ •

موقف الغزالي ومن جاء بعده مؤيدين ومعارضين لهذا الحل[٣٣].

ثالثا : اما جواب الخياط ومن تابعه فانني الاحظ مع زادة انه لا مبرر له «.لان الاوقات متساوية في انفسها فجعل بعضها منشأ لمصالح المكلفين دون غيرها ، ان لم يكن لمخصص ، يلزم التحكم ، وان كان لمخصص فهو ـ اى المخصص ـ اما قديم ، او حادث ، فان كان قديما[٣٤] ، تكون نسبته الى جميع الاوقات على السوية ، وان كان حادثا تنقل الكلام فيه ويلزم التسلسل[٣٥] . ثم ان قولهم ، يجعل فعل الله تابعا[٣٦] لغرض وهو مستحيل، اذ يلزم منه استكماله بالغير»[٣٧] .

والحق انه اذا كان الله وحده ـ كما يرى المتكلمون ـ فانه ليس ثمة بشر ولا موجودات ، والازمنة المفروضة منذ الازل ليس فيها فرق ، فايجاد الخلق في اى منها سواء . ومن جهة اخرى يمكن الاستعانة بجواب الرازى في «الاربعين»[٣٨] حيث يلاحظ ان هذا الجواب يقتضى ان الله فاعل بالايجاب ، اذا كان فعله فقط في ذلك الوقت ، ونحن نعلم ان المتكلمين يكفرون الفلاسفة على اساس انهم يقولون بالايجاب . وان احسن جواب هو الذى قدمه الفارابى في فصوله المدنى والذى اقتبسناه سابقا[٣٩] .

---

(٣٣) ويمكن الإشارة هنا الى جميع من يتبنى دليل العلة التامة كمؤيدين لهذا النقد ص٧٨ حاشية ١٣٦ . وكذلك الطوسى ص٧٨ . حاشية ١٣٦ . وابن تيمية : الرسائل . ج٤ . ص١٥٤ـ١٥٥ .

(٣٤) في الاصل «قديم» .

(٣٥) اى لم حدث هذا المخصص في هذا الوقت فلابد من مخصص آخر وهكذا .

(٣٦) في الاصل «تابع» .

(٣٧) زادة : تهافت الفلاسفة . ص١٢ .

(٣٨) الرازى : الاربعين ٤٥ـ٤٦ .

(٣٩) انظر اعلاه ص٣٥ـ٣٦ . حواشى ٥٣ـ٦٠ .

رابعا : اما الجواب المنسوب الى الكعبي والماتريدى فانه لا يقدم ولا يؤخر شيئا من المشكلة ، لان اساس المشكلة هي ما اذا كان العالم متأخرا عن الله بالزمان ام لا ؟ فاذا كان متأخرا عن الله بالزمان ، اى بين الله وبين العالم زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم ، فإن السؤال يبقى : لماذا لم يفعل الله منذ الازل ؟ ولماذا اختار هذا الزمان الذى ابتدأ فيه ايجاد العالم من بين الازمنة التي قبله او التي بعده ؟ • اما اذا لم يكن بين الله وبين العالم زمان ، فان العالم سيكون متأخرا عن الله ، ولكن ليس بالزمان ، بل بالذات • وهذا عين ما يقوله خصوم المتكلمين من الفلاسفة الذين سبق ان عرضنا رأيهم في هذا الكتاب • ونحن نملك ادلة كافية على ان الماتريدى والكعبي انما يريدان التأخر الزماني ، لانهما يقولان بالخلق من عدم في الزمان • فان الماتريدى يبني كتابه «التوحيد» ، والاراء التي يذكرها فيه في المسائل الكلامية الرئيسة ، على اساس هذه النظرية[٤٠] • اما الكعبي فهو واحد من كبار المعتزلة الذين كانوا حربا على القائلين بقدم العالم ، كما يروى لنا عبدالقاهر البغدادى ، نقلا عن «مقالات» الكعبي[٤١] • ولهذا فان غرض الكعبي والماتريدى هو نفي قدم الزمان الذى للعالم ، على اساس ان زمان العالم يبتدىء ببدئه ، طالما ان الزمان عندهم هو مقياس الحركة • وحسب هؤلاء ، ان هذا الانكار ، او التحديد لمعنى الزمان الذى تبناه معظم المتكلمين ، فيه منجاة من المشكلة السابقة • فطالما ان الله ليس في زمان ، وزمان العالم يبتدى مع العالم ، فان هذا الجواب قد يبدوا مقنعا • فاذا لم يكن مع الله زمان ، ولم يبتدىء ، فكيف يحق لنا ان نسأل : لماذا لم يختر الله زمانا قبل هذا الزمان ؟ ولكن هذا الجواب يفقد كل رونقه حينما نستعيد ما سبق ان ذكرته عن معنى الزمان المطلق ، باعتباره

---

(٤٠) انظر كتابه «التوحيد» خصوصا ص١٢ ، ٣٢ ، ٨١ ، ١٢٣ •

(٤١) انظر القسم الثاني ، الفصل الثاني من اطروحتي ص٢٩٨ حاشية ٤ •

مدة وجود الشيء او الله نفسه ، وانه يلزم على هذا ان بين الله وبين زمان العالم الحادث زمان او سرمد او دهر ، هو مدة وجود الله منذ الازل . فتبقى المشكلة وضرورة الترجيح قائمة[٤٢] .

ثانيا : موقف الغزالى : على الرغم من ان موقف الغزالى ليس فيه اصالة كبيرة[٤٣] بل معظمه ترداد هذه الاقوال السابقة التى وجدناها عند المتكلمين قبله ، فان الذى يجعل الباحث يكرس وقفة تطول او تقصر عنده ، هو انه يجد عند الغزالى – وربما لاول مرة – في الكتب الكلامية تنظيما وتبويبا وجمعا يساعد على حصر المشاكل المدروسة ، والنظر اليها موحدة وبصورة متكاملة وخصوصا في «تهافته» . بينما بدون هذا الكتاب كان من الممكن ان تظل هذه الاجوبة لمن سبقه مشتتة غير منظمة يجهد المرؤ ليجمعها ، كما فعلت فيما سبق ، وحتى لو فعل ، فستظل معلوماتنا عنها ناقصة ؛ لضياع معظم الكتب ، ولان ما بقى يفرض على الكاتب عدم الاختيار حتى في احكامه وتنخيلها .

---

(٤٢) انظر ص ٣٠ حاشية ٤٠ . ومزيد تفصيل فيما يأتى عند الكلام عن موقف الغزالى ومن جاء بعده .

(٤٣) اشرت في اطروحتى الى بعض مبررات هذا الحكم بصورة سريعة وعامة الفصل الثانى القسم الاول ص٣٠٦ فما بعد .

موقف الغزالى بصورة عامة[1]

يمكن اجمال موقف الغزالى في التهافت في النقاط التالية :ـ

١ ـ الله فاعل مختار وليس علة يكون مفعولها معها دائما .

٢ ـ وقد اوجد العالم وفعل بعد ان لم يكن موجدا ولا فاعلا له ، من دون مرجح ، جعله يفعل بعد ان لم يكن فاعلا غير ارادته ، لانه مختار ولان المفعول لابد وان يتأخر عن فاعله بالزمان .

٣ ـ ان الارادة هى التى رجحت ان يفعل بعد ان لم يكن فاعلا في الازل .

٤ ـ الزمان Time ليس له وجود قبل خلق العالم ، لان تصور وجود زمان قبل العالم هو من عمل الوهم Imagination ، ولهذا فان السؤال : كيف اختار الله وقتا معينا من بين الاوقات المتساوية ؟ يصبح لا قيمة له Invalid .

٥ ـ العالم بطبيعته ممكن Contingent ، ولذلك لابد من مرجح او مخصص له Determinant .

٦ ـ الحادث لابد له ان يصدر عن قديم ، لاستحالة التسلسل في الحوادث الى ما لا نهاية له .

ويمكن تركيز هذه النقاط في اربع مسائل :

أ ـ مسألة الفاعل The Concept of Agent.

ب ـ مسألة العلة التامة والترجيح

The Perfect Cause and the Determination.

---

(١) موقف الغزالى العام هذا يستند على الاطروحة بتصرف ص٣٠٦ـ٣١٥ .

ج ـ مسألة الزمان • The Idea of Time

د ـ استحالة التسلسل الى ما لا نهاية • Infinite Regression

أ ـ مسألة الفاعل: ينتمي الغزالي الى الفكرة المعروفة عند من سبقه من المتكلمين فيما يخص التمييز بين الفاعل المختار والفاعل الطبيعي Naturol Agent • ولكنه يرى أيضا ان كلمة «فاعل» لا يمكن ان تطلق الا على الفاعل المختار ، لان هذا في رأيه هو ما تعنيه الكلمة في حقيقتها • اما نسبة الفعل الى الفاعل الطبيعي او المطبوع فانه ـ على احسن الاحتمالات ـ ليس سوى مجاز Metaphor • ويورد الغزالي آراء الفلاسفة الذين ينكرون هذا التحديد لمعنى الفاعل ، والذين يوسعونه بحيث يشمل الفاعل الحر والمطبوع على السواء[٢] • وان تفاصيل هذا النقاش يمكن ان تجدها عند ابن سينا الذى يذهب ـ كما رأينا ـ بالاستناد على شواهد من الشعر الى ان معنى الفعل والفاعل يشمل الفاعل المطبوع والمختار على حد سواء • وقد تبنى ابن رشد موقف ابن سينا هذا وكذلك فعل الطوسي في مناقشته للرازى[٣] • ان هدف الغزالي هنا هو ان يظهر ان زعم الفلاسفة ، ان العالم مع انه قديم فانه محدث بواسطة الله ، هو مجرد مجاز • ولكن الغزالي لم يفلح في دعواه هذه : اولا : لان الفلاسفة لا ينكرون ـ كما رأينا ـ ان الله فاعل مختار ، انما يؤكدون على انه اختار ان يفعل منذ الازل بمقتضى كماله • وثانيا : لانه مخطىء في تحديده اللغوى لمعنى «الفاعل» لان اللغة تجيز استعمال «الفاعل» و «الفعل» فيما يخص الافعال الانسانية المختارة والافعال

(٢) الغزالي : التهافت • ص١٠٠ـ١٠١ •

(٣) وضحت اعلاه رأى ابن سينا وابن رشد والطوسي ومناقشته للرازى انظر اعلاه ص٧٢ النقطة الاولى متن ، ونوت ١١٢ـ١١٤ • وص١٠٩ من النقطة الخامسة منها مع حاشية رقم ٦ •

الطبيعية للجامد والحي على حد سواء • كما لو تحدث الانسان عن فعل الماء في تعزية الصخور او تخريب مدينة بفعل الفيضان •

٢ ـ مسألة العلة التامة والمرجح : يعتمد موقف الغزالى في هذه المسألة على نقطتين : الاولى : ان ارادة الله لا تحتاج الى مرجح خارجي External Determinant ، طالما ان جوهرها هو ان تختار وفقا لعلم الله القديم • ان الغزالى لم يقدم جديدا في هذه النقطة[٤] • الثانية : هي معارضته الفلاسفة الذين يحيلون الترجيح بدون مرجح بانهم يفعلون نفس الشيء ، ويخالفون هذا المبدأ في حالتين : في مسألة القطبين ومسألة تعين جهة حركة الافلاك • وهذه النقطة هي الاخرى قد اعيدت قبله من قبل بعض المتكلمين ـ كما سنبين ـ وقد اوضح ابن رشد والرازى والطوسي ضعف هذه المعارضة بالاعتماد على ارسطو كما سنفصل هذا كله بعد قليل •

وقد اعاد الشهرستاني والرازى موقف الغزالى هذا فيسمي الشهرستانى هذه المشكلة ـ مشكلة العلة التامة ـ «بالداهية الدهياء والمغلطة الزباء» • ويقول بصددها محتارا : « فان قلت : انه علم وجوده ـ اى وجود العالم او الموجود ـ في هذا الوقت ، واراد وجوده فيه ، قيل : العلم عام التعلق والارادة عامة التعلق ، فنسبة وجوده الى الارادة العامة في هذا الوقت على هذا الشكل كنسبة وجوده في غير هذا الوقت على غير هذا الشكل • وكذلك القول في القدرة فلا خصوص في الصفات ، فكيف يختص الفعل ؟ وهذا الموضع منشأ ضلال بعض المتكلمين •••» ثم يحاول ان يقدم حلا للمعضلة فلا يفعل سوى ان يعيد نفس الحل الذى رفضه هنا[٥] •

---

(٤) انظر إعلاه ضمن اجوبة المتكلمين جواب ٤ ص١١٧ المنسوب للاشعرى •

(٥) نهاية الاقدام : ص٣٨ فما بعد •

وكذلك فان فخر الدين ابو عبدالله الرازى وقع في حيص بيص امام هذه المشكلة ، فهو ـ كما سنرى بالتفصيل ـ يضعف في كتابه «مناظرات في بلاد ما وراء النهرين»(٦) معارضة الغزالى للفلاسفة بالقطبين ، ولكنه يقبلها في «المحصل» و «الاربعين»(٧) . كما انه في محصله ـ كما يلاحظ الطوسى بحق(٨) ـ يقيم مسألة ان الله فاعل مختار على افتراض حدوث العالم ، ولكنه عندما يريد ان يقيم حدوث العالم ، يبنيه على افتراض ان الله فاعل مختار . كما انه في «الاربعين» يعدد حلول المتكلمين للجواب عن : لماذا رجح الله وقتا دون سائر الاوقات ؟ ثم يفندها ويضعفها جميعا ، ولكنه عندما يقدم جوابه بعد ذلك يعيد ما سبق ان انتقده وضعفه(٩) .

ان هذا الغموض والتضارب في موقف كل منهما هو بداية مرحلة جديدة بدأت بالغزالى وهى مرحلة الشك في مواقف المتكلمين حيال الفلاسفة، وقد واكبها واعقبها انعطاف نحو الفلسفة كما اشرت سابقا(١٠) . وبقدر ما يتعلق الامر بهذا المبدأ نجد ان المطاف انتهى بعدهما الى رفض هذه الاجوبة الكلامية وقبول المبدأ الفلسفى وهو «استحالة الترجيح بلا مرجح» .

٣ ـ فكرة الزمان : لقد اوضحت في مواضع سابقة(١١) من هذا البحث طبيعة وحدود النزاع بين المتكلمين والفلاسفة القدميين فيما يتعلق

---

(٦) مناظرات في بلاد ما وراء النهرين . حيدرآباد ١٣٥٥ ص٢٢ـ٢٤ .

(٧) المحصل ص٩١ ، ٩٧ ، والاربعين ص٥٣ .

(٨) شرح المحصل طبع مع المحصل . حاشية (١) على ص١١٠ . والاربعين ص١٢٩ .

(٩) الاربعين ، ١٢٥ فما بعد .

(١٠) اعلاه ص٥٥ . حاشية (٣) من هذا البحث .

(١١) انظر اعلاه ص٣٠ حاشية ٤٠ و ص٩٢ فما بعد ، وص ١١٧ رقم ٣ متن ١٢١ ـ رابعا ـ متن . وص ١١٦ حاشية ١٨ .

بالزمان • ورأينا ان بعض المتكلمين يرون ان الزمان غير موجود قبل بدء العالم ، لانه مقياس حركة العالم او الحركة الفلكية • فاذا لم يكن عالم لم تكن هناك حركة او زمان • واوضحت مدى ضعف مثل هذا الموقف كما اوضحت ما يترتب على اقوال الفلاسفة خصومهم ايضا •

ان موقف الغزالى ليس فيه جديد • وكذلك من جاء بعده مثل الشهرستاني والرازى والطوسى والدواني وزاده •

٤ ـ استحالة التسلسل الى ما لا نهاية : لا يقدم الغزالى جديدا في هذه المسألة ، فان المتكلمين كانوا معنيين باثبات هذا المبدأ ابتداء من القرن الثالث الهجرى على أقل تقدير ، كما يتضح ذلك عند النظام والكندى ومحمد بن شبيب والكعبي ومن تبعهم[١٢] •

ان الهدف من اثبات تناهى «الحوادث» Fintude of Temporal Object. اثبات انه كنتيجة لهذا فلابد لها من محدث قديم ، وانها مبتدئة في الزمان • كما استخدم لاثبات احدى مقدمات دليل «الحدوث»[١٣] المشهور عند المتكلمين وهي : « ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث» • كما انه استخدم في ابطال Refutation فكرة الفلاسفة بتسلسل حوادث لا نهاية لها ، من حركة الافلاك الدورية الازلية Eternal Circual Movement • وهذا ما يهمنا في هذا البحث • لقد اعتقد الفلاسفة ان الافلاك الدورية ازلية ، وان

(١٢) انظر اطروحتى • فصل ٤ قسم ثان ص٣٦٢ فما بعد • و ص ٣٦٥ ٣٦٦ فما بعد والجوينى : الشامل في اصول الدين الكتاب الاول من الجزء الاول • تحقيق هلموت كلوبفر • القاهرة ١٩٥٩ • الاصل الرابع • ص١٠٧ فما بعد •

(١٣) هذا هو احد ادلة المتكلمين الشهيرة لاثبات حدوث العلم • وعرضه مع نقد الفلاسفة له وجواب المتكلمين على النقد يستغرق الصفحات الطوال • انظره مفصلا في اطروحتى • قسم ثان • فصل رابع ص٣٧٢ فما بعد •

كل حادث من حوادث عالم ما تحت فلك القمر Sub-Lunar أو العالم الارضي مسبوق بحادث آخر • وبما ان الحركات الدورية لا اول لها ولا آخر ، يلزم كذلك ان سلسلة الحوادث او المحدثات لا بداية لها ولا نهاية(١٤) • وبهذا وحده يرى الفلاسفة انه يمكن فهم صدور حادث عن قديم من دون ان يؤدي ذلك الى جعل القديم حادثا ، او جعل اي مفرد من المحدثات قديما(١٥) •

امام هذا الموقف يرى الغزالى ، دفاعا منه عن حدوث العالم في الزمان وابتداؤه بعد ان لم يكن ازلا ، انه لابد من ان يصدر الحادث عن قديم ، لاستحالة ان تكون الحوادث لا نهاية لها في العدد •

اما الشهرستاني والرازي ، فانهما يعيدان اقوال الغزالي ومن سبقه(١٦) •

---

(١٤) الفارابي : التعليقات • ص١٨ ، وابن سينا : النجاة • ص٢٣٦ • وابن رشد : تفسير مقالة اللام ضمن : تفسير ماوراء الطبيعة • تحقيق بويج • بيروت ١٢٣٨ • ج٣ • ص١٦٣٠ • وكذلك تهافت التهافت • ص١٩-٢٢ • ص٢٨٣-٢٨٤ ، والسماع الطبيعي • ص٣٣ • وابو البركات : المعتبر ج٣ • ص٤٦-٤٧ •

(١٥) هذه من اعمق المشاكل الفلسفية القديمة ، فان اتصال القديم بالعالم وحوادثه اليومية لايمكن ان ينظر اليها ، اذا فرضنا وجود اله الا على وجهين :- ١ - اما ان نفرض ان الله لم يكن فاعلا • وابتدأ العالم بعد ذلك وكذلك حوادثه • وفي هذا كيف يتسنى لنا ان نفسر هذا التعلق الطارئ ؟ ان في هذا مخالفة لدليل العلة التامة وقول بالترجيح بلا مرجح • ٢ - واما ان يقال : ان الله قديم وفعله قديم ، فجنبي كل موجود او نوع ازلي ، ولكن مفرداته او جزئياته حادثة ، لكل منها زمان محدد منه ابتدأ واليه انتهى ، وعليه فان زيد حادث ولكن النوع الانساني قديم ، وحدوث الاجزاء لايعني حدوث الكل • وهذا ما انتهى اليه بعض الفلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد (انظر نوت ١٤ السابقة) وسنعرض لهذا في عرضنا لموقف ابن رشد من الغزالى عما قليل •

(١٦) سنفصل موقف الغزالى وموقف هؤلاء • اما عن الذين سبقوا الغزالى فانظر نوت ١٢ السابقة • وبصدد مناقشة المبدأ عموما ورأيي فيه انظر اعلاه ٨٤ فما بعد رقم ٣ كله •

وفيما يتعلق بالفلاسفة فان ابن رشد من جانبهم استطاع ان يقضى تماما على قولهم باستحالة التسلسل الى ما لا نهاية(١٧) •

ومن جهة اخرى فان الطوسى اشار الى نقاط ضعف عديدة في ادلة في ادلة من سبقه من المتكلمين لاثبات استحالة التسلسل ، وحاول من ناحيته اقامة هذه الاستحالة على اسس وطيدة • ولكن حججه هذه لم تستطع ان تثبت تقدم الله على مفعولاته بالزمان ، وانما كل ما استطاع ان يفعله ـ كما اشار الكاتبى في مناظراته معه بحق(١٨) ـ انه اثبت تقدمه عليها بالذات • ولذلك فانه لم يستطع ان يقدم شيئا لتقوية موقف المتكلمين ، طالما ان ما انتهى اليه هو ما يقوله الفلاسفة انفسهم ، وهو تقدم الله بالذات فقط ، هذا التقدم الذى كان المتكلمون قبله يعارضونه •

ان الشيء المهم هو ان علم الكلام بعد هذه المرحلة صار يتجه للاعتراف بضرورة قبول تسلسل الحوادث الى ما لانهاية ـ خلافا لما فعل قبل ذلك ـ لتفسير كيفية صدور الحادث من القديم ، من دون ان يؤدى ذلك الى حدوث القديم او قدم الحادث المفرد •

---

(١٧) انظر ص ١٤٥ـ١٥٨ مما يلى •

(١٨) الكاتبى : مناظرات فلسفية بين نصير الدين الطوسى ونجم الدين الكاتبى • نشر محمد حسين آل ياسين • بغداد ١٩٥٦ • ص٤٥ فما بعد •

القسم الثالث

موقف الغزالى التفصيلى (١)

يورد الغزالى اربعة ادلة . والذى يهمنا منها بصدد بحثنا هذا بصورة خاصة هو الدليل الاول على انه لما كان الادلة الباقية علاقة بدليل العلة التامة فقد وجدت من الضرورى ايرادها . وهذه الادلة الاربعة نجدها في بعض كتب ابن سينا « كالنجاة » و « الاشارات » (٢) . وعند ابن رشد (٣) وابن سبعين (٤) وابن ميمون (٥) وابى البركات (٦) وفي الكتب الكلامية في رد المتكلمين على ادلة القدميين مثل الشهرستانى (٧) والرازى (٨) والدوانى (٩) وزادة (١٠) .

---

(١) جل اعتمادى هنا على كتابه «التهافت» وكتب الغزالى الكلامية على الخصوص: الاقتصاد ، ومعراج السالكين ، وقواعد العقائد ، والاربعين . وكتاب ابن رشد «تهافت التهافت» مع المقارنة بكتب ابن رشد الاخرى

(٢) النجاة : ص٢٧١ـ٤٢٠ ، الاشارات ج٣ . الفصل السادس ـ العاشر ص٥١٧ـ٥٢٦ .

(٣) ابن رشد : السماع الطبيعى ، المقالة الثامنة ص١٠٧ فما بعد . والسماء والعالم ، ص٢٨ فما بعد .

(٤) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية . نشر محمد شرف الدين بيروت ١٩٤١ ص١٦ـ٢٠ .

(٥) ابن ميمون :

Maimonides, M : The Guide for the Perplexed TR From the Original Arabic Text, by M. Friedlaender, London. 1904. part. 1. ch. xiv. p. 175 ff.

(٦) ابو البركات : المعتبر ، ج٣ ص (٢٨ فما بعد ، وص ١٣٣ فما بعد) .

(٧) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص٣١ـ٣٦ .

(٨) الرازى : المحصل ، ص٨٩ـ٩١ . والاربعين ص٤٢ـ٥٠ .

(٩) الدوانى : شرح المواقف ضمن «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين» . ص٤٧ فما بعد .

(١٠) زاده : تهافت الفلاسفة ص١٠ـ٢٩ .

والدليل الاول هو دليل العلة التامة ، وهو اهم ادلة الفلاسفة . والثاني هو دليل قدم الزمان . والثالث هو دليل قدم الامكان ، فيقتضى هذا امكان الازلية . أمّا الرابع فيقوم على اثبات قدم الهيولى .

الفصل الاول

دليل العلة التامة وموقف الغزالي منه(١١)

نص الدليل كما يورده الغزالي :

ح . ف . «يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا ، لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ، ثم صدر ، فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكنا عنه امكانا صرفا ، فاذا حدث لم يخل : ان تجدد مرجح او لم يتجدد ، فان لم يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك . وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح ، لم رجح الآن ولم يرجح قبل ؟ فاما ان يمر الامر الى غير نهاية ، او ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا . وبالجملة فاحوال القديم اذا كانت متشابهة ، فاما ان لا يوجد عنه شيء قط ، واما ان يوجد على الدوام ، فاما ان يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال »(١٢) .

اعترافات الغزالي على هذا الدليل وموقف الفلاسفة وابن رشد منها :

يقدم الغزالي اعتراضين رئيسيين : الاعتراض الاول على دليل العلة التامة :

« ما المانع عن القول بان العالم حدث بارادة قديمة ، اقتضت وجـوده

(١١) للاختصار سارمز الى كلام الغزالي بـ غ ، والفلاسفة بـ ف ، وابن رشد بـ د . فان كان موفقا رمزت له بـ ق واعتراضا قلت (ض) وان كان ردا رمزت له بـ ر وان كان جوابا رمزت له بـ ج وان كان حجة فرمزه ح .

(١٢) تهافت الفلاسفة ، ص٢٣ فما بعد .

في الوقت الذي وجد فيه ، وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر اليها ...، وانه لم يكن مرادا قبل ان وجد»(١٣) .

م . د : يقدم ابن رشد نقدين لاعتراض الغزالي هذا : النقد الاول : ان قول الغزالي هذا قول سوفسطائي «ذلك انه لما لم يمكنه ان يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا ، قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل . والاخير جائز . اما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز ، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد . فالشك باق بعينه(١٤) ... والذي لا مخلص للاشعرية(١٥) منه هو انزال فاعل أول ، او انزال فعل له اول ، لانه لا يمكنهم ان يضعوا ان حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل ، فهنالك ولابد حالة متجددة ، او نسبة لم تكن اما في الفاعل او في المفعول او في كليهما . فان كان فاعلها غير الفاعل الاول

(١٣) تهافت الفلاسفة ، ص٢٦ ، ونجد نفس الدليل دليل العلة مع الرد عليه بالارادة ... الخ . كما في التهافت في : الاقتصاد في الاعتقاد ص١٦-١٧ ، ص٤٣-٤٦ ومعراج السالكين . ص٤١ فما بعد . وباختصار جدا في «الاربعين» . ص٦ القاهرة ١٣٤٤ .

(١٤) ابن رشد يميز ثلاث حالات او درجات يتم بها فعل الفاعل المريد : ان يريد ، وان يعزم ، وان يفعل . فاذا اراد ولم يعزم ، ولم يفعل جاز تأخر المفعول او المراد . اما ان عزم او فعل ولم يحصل المفعول ، فهذا ما يقتضى السؤال . فاذا كان الله تاما فلماذا لم يعزم ولم يفعل منذ الازل ؟ وظاهر ان الجواب : بانه لم يرد منذ الازل ، لا يحل الاشكال .

(١٥) قصر ابن رشد الكلام على الاشعرية ، لان الغزالي في كتبه الكلامية اشعري ، ولان هذا الجواب بالذات هو ما قدمه الاشعري وتابعه عليه الاشاعرة قبل الغزالي كما اوضحت سابقا . ولكن هذا الرد ينطبق على المتكلمين جميعا الذين يقولون بحدوث العالم في الزمان .

لم يكن فاعلا اولا ، وان كان هو فاعلها لم يكن ذلك الفعل الذى فرض صادرا عنه اولا ، اولا . وهو امر لازم الا ان يجوز مجوز ان من الاحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج الى محدث ، وهو قول الاوائل من القدماء [١٦] الذين انكروا الفاعل وهو أمر بين سقوطه بنفسه» [١٧] .

النقد الثاني : الذي يوجهه ابن رشد : هو ان في هذا الاعتراض اختلال «فقولنا ارادة ازلية ، وارادة حادثة ، مقولة باشتراك الاسم [١٨] بل متضادة، فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل احد المتقابلين على السواء وامكان قبوله لمرادين على السواء بعد . فان الارادة هي شوق الفاعل الى فعل ، اذا فعله ، كف الشوق وحصل المراد . وهذا الشوق والفعل متعلق بالمتقابلين على السواء . فاذا قيل هنا : مريد أحد المتقابلين فيه ازلى ، ارتفع حد الارادة ، بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب» [١٩] .

ج. ف على اعتراض الغزالى الاول : هذا القول محال فانه يستحيل موجب قد تمت شرائط ايجابه واسبابه واركانه ثم يتأخر الموجب . فاذا كان قبل وجود العالم ، المريد موجودا ، والارادة موجودة ، ونسبتها الى المراد

---

(١٦) يسمى ابن رشد هذا الفريق بـ «اهل الكمون» ويضعهم طرفا مضادا للقائلين بالابداع من العدم المحض ويضع نفسه وارسطو في مذهب وسط بين الفريقين . تفسير ما وراء الطبيعة . مقالة حرف اللام Lam ج٣ : ص١٤٩٥ ، ١٥٧١ .

(١٧) تهافت التهافت ص٧-٩ .

(١٨) المقول باشتراك الاسم هو : (ان يتفق شيئان بالاسم دون المعنى او الماهية . مثل عين «انسان» و «عين» ماء .
فمراد ابن رشد ان ارادة الله ليست كارادتنا ، لانها ارادة موجبة لمرادها ، اما ارادتنا فهي متعلقة بالمتقابلات ، مثل ان يأخذ احدنا هذا القلم او ذاك او لا يأخذ . ارادة الله تتعلق بافضل المتقابلات وعلى وتيرة واحدة دائمة . وهذا التمييز بين ارادة الله وارادة البشر اشار اليه ابن سينا وغيره كما اوضحت في النصوص عنه .

(١٩) تهافت التهافت ص٩ .

موجودة ، ولم يتجدد مريد ولا ارادة ، فكيف تجدد المراد ؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك؟»[٢٠] .

ج٠غ : يجيب الغزالى على قول الفلاسفة الاخير بمعارضات سوفسطائية ، كما يلاحظ ابن رشد للمرة الثانية ، فبدلا من ان يجيب على قول الفلاسفة ، يحاول ان يبين ان قولهم : باستحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث اى شيء ، ليس مرده الضرورة العقلية • لانهم على حد تعبير الغزالى لم يقدموا الا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا • اما ان كان قولهم : بانه لا يتصور موجب تام من غير موجب ، مرده الضرورة العقلية فكيف خالفهم فيه القائلون بالحدوث بارادة قديمة وهم عدد لا يحصى؟[٢١] .

والغزالى يريد بهذا العدد ، جماعته وعموم متكلمى الاديان الثلاثة القائلين : بان الله اوجد العالم في زمان لاحق على وجوده الازلى منفردا • وقد اصاب ابن رشد في رده على الغزالى بقوله : «ليس من شرط المعروف بنفسه ان يعترف به جميع الناس ، لان ذلك ليس اكثر من كونه مشهورا • كما انه ليس يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه»[٢٢] .

ثم يحاول الغزالى ان يبين ان الضرورة العقلية تقضى باستحالة قدم العالم بالزمان ، وذلك « لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها ، مع ان لها سدسا وربعا ونصفا • فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون ادوار زحل ثلث عشر (٣/١٠) ادوار الشمس ••• ، ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل ، لا نهاية لاعداد

---

(٢٠) تهافت الفلاسفة • ص٢٦ـ٢٧ •
(٢١) تهافت الفلاسفة • ص ٢٩ـ٣٠ •
(٢٢) تهافت التهافت • ص١٣ •

دورات الشمس ، مع انه ثلث عشره ... فلو قال قائل هذا مستحيل ضرورة، فكيف تنفصلون عنه؟»[٢٣] .

ويورد الغزالى الدليل نفسه بصيغة اخرى مستخدما فكرة الزوج والفرد فيقول : «اعداد هذه الدورات اما شفع او وتر ، او شفع ووتر جميعا ، أو لا شفع ولا وتر . فان قلتم شفع ، فالشفع يصير وترا بواحد . وان قلتم وتر ؟ فلوتر يصير بواحد شفعا ، وكيف يعوز ما لا نهاية له واحد[٢٣]» .

ونجد هذين في كتبه الاخرى الكلامية : ففى «الاقتصاد في الاعتقاد» يقول : «لو كان العالم قديما مع انه لايخلو عن الحوادث لثبت : حوادث لا اول لها ، وللزم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال فما يفضى اليه محال .

اما المحالات فهى ثلاثة على ذلك القول :ـ ١) المحال الاول : ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ومن المحال ان يتناهى ما لا يتناهى . ٢) المحال الثانى : ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهى اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع ووتر معا وكلها محال فالمفضى اليه محال . ٣) المحال الثالث : يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد منهما لايتناهى ثم ان احدهما اقل من الآخر وما لا يتناهى ليس اقل مما لا يتناهى لان الاقل هو الذى يعوزه شىء وما لا يتناهى كيف يعوزه شىء . ذلك ان دورات زحل اقل من دورات الشمس ولكن عدد دورات كليهما لا نهاية له وبعضه أقل من بعض فذلك من المحال البين[٢٤] .

---

(٢٣) تهافت الفلاسفة . ص٣١ـ٣٢ .

(٢٤) الاقتصاد في الاعتقاد . طبعة ثانية . القاهرة ١٣٢٧ ص ١٦ـ١٧ .

ونجد الشيء نفسه في كتابه «معراج السالكين»[٢٥] • وفي كتابه ضمن الاحياء : المعنون بـ «قواعد العقائد»[٢٦] •

ومن الخير قبل ان اقدم اى تعليق ان نستمر في عرض هذا الجدل حول هذه المسألة بين الغزالى والفلاسفة ثم نعقبه برأينا ورأى ابن رشد •

ج•ف : « ان ما يوصف بالشفع والوتر المتناهى ، وما لا يتناهى لا يوصف به » •

ج•غ : «جملة مركبة من آحاد ، لها سدس وعشر ، كما سبق ، ثم لا توصف بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر» •

ج•ف : «محل الغلط قولك انه جملة مركبة من آحاد ، فان هذه الدورات معدومة ، اما الماضى فقد انقرض ، واما المستقبل فلم يوجد ، والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ، ولا موجودها هنا» •

ج•غ : «العدد ينقسم الى الشفع والوتر ، ويستحيل خروجه عنهما • فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا ان نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا او وترا ، سواء قدرناها موجودة او معدومة • على انا نقول لهم : لا يستحيل على اصلكم موجودات حاضرة هى آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها ، وهى نفوس الآدميين المفارقة[٢٧] للابدان بالموت ، فهى موجودات لا توصف بالشفع والوتر ••• وهذا الرأى في النفوس هو الذى اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطاليس» •

---

(٢٥) معراج السالكين • فمن فرائد اللالىء من رسائل الغزالى ، القاهرة ١٣٤٤ • ص٤١ـ٤٢ •

(٢٦) احياء علوم الدين • القاهرة ١٣٤٦ • ج١ • ص٧٩ فما بعد •

(٢٧) تهافت الفلاسفة • ص٣٣ـ٣٤ •

وقبل ان اضع بين يدى القارىء نقد ابن رشد احب ان ابين ما يلى :ـ

١ ـ ان هذا الاحتجاج بدورات الفلك لم يبتكره الغزالى ، فقد وجدته بكل كماله عند شخص متقدم عليه كثيرا وهو ابو سعديا الفيومى معاصر ابن النديم(٢٨) وصاحب كتاب «الامانات والاعتقادات» . يقول الفيومى في معرض كلامه عن القائلين بقدم السماء ورده على مذهبهم : ان من وجوه النقض عليهم : «..... ٣ـالزيادة والنقصان ، وذلك ان كل يوم يمضى من زمان الفلك فهو زيادة على ما مضى ونقصان مما يستأنف ، فمما احتمل الزيادة والنقصان فهو متناهى القوة ، والتناهى يوجب الحدث . ٤ـمن اختلاف الحركات : وذلك ان القوة التى لا تتناهى لا تختلف في نفسها ، ولكن نشاهد حركات السماء مختلفة ، حتى ان بعضها ينسب الى بعض على (٣٠) ضعفا وعلى (٣٦٥) وعلى اكثر من ذلك ، علمنا ان كل واحدة متناهية . وشرح ذلك ان الحركة المشرقية للفلك الاعلى ترى دائرة في كل يوم وليلة مرة واحدة ، والحركة المغربية للكواكب الثابتة تتحرك في كل (١٠٠) مئة سنة درجة واحدة ، فعلى هذه النسبة لا تدور الدورة التامة الا في (٣٦) ألف سنة ، فتكون ايامها (١٣) الف الف يوم»(٢٩) .

ويضرب ابن حزم المتقدم على الغزالى سنة (٣٨٤ـ٤٥٦هـ) امثلة عديدة على اساس « ان ما لا نهاية فلا سبيل الى الزيادة فيه . فان كان الزمان لا اول له يكون به متناهيا في عدد الآن ، فاذن كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتى من الازمنة منه فانه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئا» . ويحاول ان يبين ابن حزم بما يسمى بدليل التطبيق انه بالحس يعرف «ان كل ما وجد من الاعوام

(٢٨) يذكر صاحب الفهرست له ترجمة ويقول عنه : «ومن افاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية ...» ويعدد له ما يزيد على عشرة كتب ص٤٠ـ٤١ عند كلامه على التوراة .

(٢٩) الفيومى : الامانات والاعتقادات . ليدن ١٨٨١ . ص٦١ .

على الابد الى وقت هجرة الرسول • فان لم يكن هذا صحيحا ، يكون اذا دار زحل دورة واحدة في كل ثلاثين سنة ، وزحل لم يزل يدور ، دار الفلك الاكبر في تلك الثلاثين سنة احدى عشرة الف غير خمسين دورة • والفلك لم يزل يدور ، واحدى عشرة الف غير خمسين دورة ، اكثر من دورة واحدة بلاشك • فاذن ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية لم بنحو احدى عشرة الف الف مرة ، وهذا محال لما قدمنا ، ولان ما لا نهاية له فلا يمكن البتة ان يكون عدد اكثر منه بوجه من الوجوه ، فوجب ان للزمان بداية ...»[٣٠].

على انه ليس بمستبعد ان يكون مصدر سعدنا وابن خرم والغزالى معا جون فلوبونس المعروف في كتبنا القديمة بـ «يحيى النحوى»[٣١] • يقول البيهقى : «قال ابو على[٣٢] : هو يحيى النحوى المموه على النصارى ... واكثر ما اورده الامام حجة الاسلام الغزالي رحمة الله عليه في «تهافت الفلاسفة» تقرير كلام يحيى النحوى ...[٣٣]» • وقد ردد كثير من باحثينا المحدثين

---

(٣٠) ابن خرم : الفصل ج١ • ص١٤ـ١٩ •

(٣١) من رجال القرن الخامس الميلادى واحد فلاسفة مدرسة الاسكندرية• تختلف المصادر العربية في لمحه واخباره فخلطه بعضهم بـ يحيى بن عدي احد تلامذة الفارابى • اخباره متوفرة في : الفهرست ص٣٦٤ ، ٣٦٧ ، ٣٧٠ • ، والبيهقى : تتمة صيوان الحكمة • لاهور ١٣٥١ • ص٢٣ـ٢٤ ، وابن القفطى : تأريخ الحكماء • ليبزج ١٣٢٠ ص٣٥٤، وابن ابى اصيبعة : عيون الانباء • كوتنجن ١٨٨٤ ج١ • ص١٠٤ـ١٠٥ • ويذكره ابن سينا في المباحثات : ضمن ارسطو عند العرب لبـدوى القاهرة ١٩٤٧ ج١ • ص١٢١ • ويذكره ابن رشد مرارا مثـلا في : تفسير ما وراء الطبيعة ج٣ • ص١٤٩٧ ويقول : ان الفارابى حكى عنـه مذهبنا مفاده ان الله يبدع الموجود من لا شيء كما عند المتكلمين من اهل ملتنا وملة النصارى • وكذلك يذكره في : السمـاع الطبيعى • ص١١٠ •

(٣٢) يقصد ابن سينا في كتاب المباحثات المار ذكره •

(٣٣) البيهقى : كنابه اعلاه • ص٢٤ •

والغربيين هذا القول دون ان يتجاوز احدهم هذا القول الى تمحيصه[٣٤] ٠ فان ليحيى النحوى هذا كتابا[٣٥] رد فيه على حجج بروقلس[٣٦] ، التى يستند عليها الاخير لاثبات قدم العالم بالزمان ٠ وكان يحيى النحوى يعتقد بحدوث العالم بالزمان كما نجد عند متكلمينا وعند الغزالى ٠ ويمكن ان تحقق الدراسات الاسلامية تقدما ملموسا اذا تفرغ رجل مجيد للغة اللاتينية الى هذا الكتاب ، فترجمه فترك للمختصين بالفلسفة الاسلامية مهمة المقارنة بين ردود يحيى في كتابه هذا وبين ما نجده عند متكلمينا من ردود على حجج القائلين بقدم العالم بالزمان ، مثل حجة العلة التامة وسواها ٠ والظاهر ان الدكتور عبدالرحمن بدوى – اما معتمدا على غيره او مباشرة برجوعه الى

---

(٣٤) من الذين اشاروا الى يحيى النحوى حديثا : ولفسون وماجد فخرى وبدوى ٠ ولكن اهم محاولة هى التى قام بها فاندنبرغ والى حد أقل فالزر في كتبهم وبحوثهم التالية على التوالى :–

1) H.A. Wolfson: The Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and st. Thomas. A.A.J.R. New York. 1943. vol. 11.
2) M. Fakhry: The Antinomy of the Eternety of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas. Le Museon (66), Louvain 1953. P. 140 ff.
3) Bergh, Vanden: Averroes, Tahafut al-Tahafut, Oxford. 1954. part. 2.
4) Walzer. R: Greek into Arabic. Oxford. 1962. p. 175 ff.

بدوى : مقالة عن الغزالى في : الذكرى المئوية لميلاده ٠ مهرجان الغزالى ٠ دمشق ١٩٦١ طبع القاهرة ١٩٦٢ ٠

(٣٥) الكتاب مطبوع بالاغريقية القديمة واسمه :

Philoponas. J: De Acternitate Mundi Contra Proclum. Ed, Hugo Rabe. Lipsiae. 1899.

(٣٦) ضاعت هذه الحجج باليونانية ٠ وقد نشر بدوى (١٢) حجة منها من مجموع (١٨) من الاصل بترجمة اسحاق بن حنين كما نجد بعضها في ملل واقدام الشهرستانى انظر نوت ١ ص٢٨٩ من اطروحتى حول التفاصيل ٠

كتاب يحيى نفسه ـ قد وصل الى نتائج مؤيدة لقول البيهقي • ولكن بدوى لم يشرك القارىء بتفاصيل ما وصل اليه ، انما قدم حكما عاما يخلو من التفاصيل والادلة فقال : «••• ولابد ان الغزالى اعتمد عليهما ـ اى على حجج برو قلس ورد يحيى النحوى عليها ـ « وان كان لم يذكرهما ، لانه لا يذكر مصادره ، وخصوصا ان يحيى هو الآخر فيلسوف • ولكن يكفى النظر في رد يحيى على بروقلس في قدم العالم ليكتشف ان الغزالى ينقل خلاصته ولا يضيف شيئا جوهريا اليه، انما الخلاف في العبارات والاصطلاحات فالحجة الاولى التي يوردها الغزالى من حجج القائلين بالقدم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا ، هى الحجة الثالثة من حجج» برقلس ، وقد رد عليها النحوى بمثل ما اورده الغزالى باعتراضاته والزاماته والردود على الاعتراضات والالزامات • والحجة الثانية من حجج القائلين بالقدم ـ وهى الخاصة باستحالة التقدم بالزمان ، هى بعينها الحجة الخامسة من حجج برقلس ، وقد رد عليها النحوى بما سيقوله الغزالى ايضا • والدليل الثالث عند الغزالى يناظر الحجة الثانية من حجج برقلس وان اختلفت العبارة ، اذ بدأت فكرة الممكن والواجب تدخل في الالهيات بدلا من المثال والممثول او الصورة وشبيهها المحاكي» •

« وبالمثل يقال عما اورده الغزالى للفلاسفة من حجج على ابدية العالم والزمان والحركة فلها كلها نظائرها في حجج برقلس ، خصوصا السابعة والثامنة والتاسعة وما اورده يحيى النحوى من ردود عليها»(٣٧) • وقد اشار صاحب «المقترح» الى ان يحيى النحوى في رده على بروقلس حاول ان يبطل التسلسل الى ما لا نهاية • ونص قول صاحب المقترح ليس قريبا من جزئيات دليل الغزالى ، ولكن الفكرة والمبدأ العام واضح في الجوابين • يقول صاحب المقترح : «وقد استدل صاحب الكتاب ـ يعنى الجوينى ـ بطريقة واحدة ،

---

(٣٧) بدوى : اعلاه • ص٢٢٤ •

بان قال : ما مضى من الحوادث فقد انقضى وتصرم الواحد على اثر الواحد ، وما لا يتناهى لا يتقدم ولا ينقضى . وهذه طريقة جميع اهل التوحيـــد ، وطريق من سبق عليهم في ابطال هذا المذهب ـ اى القول بالقدم بالذات ـ كيحيى النحوى وغيره ممن رد على (برقلس) وارسطاطاليس وغيرهما[٣٨] .

٢ ـ ان الاحتجاج بالشفع والوتر ، وبمقارنة دورات كوكب بآخر لاستنتاج تناهى الحركات الفلكية ، يقوم على خطأ هو انزال اللامتناهى منزلة المتناهى . وقد اوضحت هذا الغلط جيدا فيما سبق فيرجع اليه[٣٩] .

٣ ـ فيما يخص ابن سينا في قوله عن لا تناهى النفوس الانسانية المفردة بعد الموت . اقول هذا مذهبه في بعض كتبه . ولكن ابن سينا يوضح في اثباته لحدوث النفس ، وانها ليست قبل الجسم ، كما هى نظرية افلاطون القائمة على ان المعرفة تذكر ، وعلى افتراض وجود مثل وعالم سابق لوجود الانسان الارضى ، كانت فيه النفس مبرأة عن الاجساد ، وكذلك في القصيدة العينية لابن سينا ، اقول ان ابن سينا يوضح في غير هذا الموضع : ان النفوس لا يمكن ان تكون قبل اتصالها بالاجسام واحدة بالنوع ثم تتجزأ في الاجساد ، لان البسيط لا يتجزأ . ولا يمكن ان تكون نفوسا منفردة بلا مادة ، لان الماهية واحدة والذى يعطيها الكثرة هو المادة والاجساد . ولذلك ينتهى الى ان كل نطفة تولد يخلق الله لها نفسا بعد ان لم تكن . ولكنه في مســـألة خلودها يرى ـ لدوافع خلقية في نظرى وليست ميتافيزيقية ـ ان كل نفس تصير لها شخصية بما فعلت ومن ذكرياتها ، فتبقى منفردة بعد تركها للاجساد بعد الموت[٤٠] .

---

(٣٨) مخطوط «المقترح» . ص٥١ .

(٣٩) انظر ما تقدم من هذا البحث . ص١١٧ رقم ٢٠ (٣) متن وص ١٢١ ـ رابعا ـ متن وص ١١٧ حاشية ١٨ ، ص ٥٢ حاشية ٤٠ ، ص٩١ فما بعـــد .

(٤٠) ابن سينا : النجاة ص٣٠٠ـ٣٠٢ .
واليك نص ابن سينا : «الانفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى ، فان

م٥د : ان هذا الذى اشرت اليه من ان الغزالى ينزل اللامتنـــاهى متناهيا ، قد فعله ابن رشد في نقده لدليل الشفع والوتر ومقارنة حركات الافلاك • فبعد ان يبين ان معارضة الغزالى للفلاسفة بالشفع والوتر معارضة سفسطائية ، لان حاصلها : « كما انكم تعجزون عن نقض دليلنا في ان العالم محدث (وهو دليل الشفع والوتر) ، فكذلك نعجز نحن عن نقض قولكم :

وجدت قبل البدن ، فاما ان تكون متكثرة الذوات ، او تكون ذاتا واحدة ومحال ان تكون ذواتا متكثرة ، وان تكون ذاتا واحدة — على ما يتبين — فمحال ان تكون قد وجدت قبل البدن • اما استحالة تكثرها بالعدد ، فنقول : ان تكثرها ومغايرة بعضها لبعض قبل الابدان ، اما ان يكون من جهة الماهية والصورة ، واما من جهة النسبة الى العنصر • والمادة متكثرة بالامكنة التى تشتمل كل مادة على جهةمنها والازمنةالتى تختص كل نفس بواحد منها في حدوثها في مادتها • وليست متغايرة بالماهية والصورة ، لان صورتها واحدة • فاذا تغايرها من جهة قابل الماهيـة وهو البدن • واما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط • ولا يجوز ان تكون واحدة الذات بالعدد ، لانه اذا حصل بدنان ، حصل في البدنين نفسان ، فاما ان يكونا قسمى تلك النفس الواحدة ، فيكــون الشيء الواحد الذى ليس له عظم وحجم ، منقسما بالقوة ، وهذا باطل ، واما ان تكون النفس ، الواحدة بالعدد ، في بدنين ، وهو ظاهر البطلان • **فقد صح انها تحدث كلما يحدث البدن •**

واما بعد مفارقة البدن ، فان النفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التى كانت ، وباختلاف ازمنة حدوثها وهيئاتها التى بحسب ابدانها المختلفة باحوالها • ونقول انها لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد اصلا» • وتلزم الاشارة في هذا الصدد الى ان ابن سينا قد كرر هذا في مواضيع اخرى من النجاة وغيره من كتبه ، ولكن المهم في تلك المواضع انه شرح كيفية حدوث النفوس تفصيلا • وتجد بيانه فيمـــا يأتى من هـــذا البحث وفي الملحـــق رقــم (ع) الخاص بفكرة ابن رشد عن هذه المسألة ، واراء ابن سيـــنا وشـــراح « ارسطو وارسطو فيها ، ينقل ابن رشد» •

ويؤكد ابن سينا هذا المعنى في : رسالة اضحوية في امر المعاد • تحقيق سليمان دنيا • القاهرة ١٩٤٩ • حيث يبين في رده على من يقول بالتناسخ ص ٨١ فما بعد ، استحالة وجود النفس الانسانية قبـــل البدن الذى هو لها • وبذلك يرد على نظرية افلاطون الشهيرة

انه اذا كان لم يزل مستوفيا شروط الفعل لا يتأخر عنه مفعوله » يقول ابن رشد : حاصل دليل الغزالى في استحالة قدم العالم ، على اساس اختلاف دورات الفلك وكونها اما شفع او وتر ... هو : انه اذا توهمت حركتان ذواتا ادوار بين طرفي زمان واحد ، ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد ، فأن نسبة الجزء من الجزء هى نسبة الكل من الكل [٤١] . مثلا انه اذا كانت دورة زحل في سنة ٣/١٠ دورات الشمس في تلك السنة ، فأن نسبة جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل مذ وقعتا في زمان واحد ، هى نفس نسبة الجزء من الجزء اى ٣/١٠ ايضا . واعتراض ابن رشد هو : انه اذا لم يكن للحركتين الكليتين نسبة ، لكون كل واحد منهما بالقوة ، اى لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك نسبة بين

المبنية على وجود النفس قبل الابدان ، ثم هبوطها اليها ، وعلى اساس ان المعرفة تذكر . وفي الفصول الرابع والخامس يبين وجوب استغناء النفس في القوام عن البدن بعد الموت ، وان النفس جوهر غير مادى ، وان المعاد بالنفس فقط ص٩٤ الى نهاية الكتاب .

(٤١) خير مثل على هذا ما سبق وذكرته ، وهو مثال عجلات سيارة امامية صغيرة وخلفية كبيرة ، فأن ما تقطعه السيارة بكاملها ، هو حركة واحدة ونسبة مجموع الحركة للدورات الكلية للعجلات الامامية ، هى كنسبة مجموع الحركة للعجلات الخلفية . ولكن النسبة بين مدة ومسافة كل دورة للعجلتين الاماميتين اقل من مدة ومسافة كل دورة للعجلتين الخلفيتين ، بنسبة ٣/٥ أو ٤/٦ او ما شابه . فليس يلزم من وجود نسبة بين الجزء الى الجزء في متحركين او حركتين ، وجود هذه النسبة في مجموع حركتيهما الكليتين ، اذا فرضتا معا . ونفس الشيء يقال عن حركة قطب الرحى ومحيطها الخارجي . فاذا فرضنا – كما هو قول الفلاسفة – ان جميع الافلاك او الكواكب تتحرك حركة واحدة ، من حيث انها بلا بداية ولا نهاية – وهو فرض يقتضيه مذهبهم كله ، وله حججه وليس مجرد فرض اعتباطى – فأنها تبقى لا نهاية ولا بداية لها ، على الرغم من اختلاف عدد دورات كل منها ، اذا قسناها باخرى في زمن محدد ، مثل سنة او يوم اختلافا تزيد فيه احداها على الاخرى او تنقص . (انظر ص٨٢ فما بعد) .

الاجزاء ، لكون كل واحد منهما بالفعل (٤٢) ، فليس يلزم ان تتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء ، كما وضع القوم في دليلهم ، لانه لا نسبة توجد بين عظيمين او قدرين ، كل واحد منهما ، يفرض لا نهاية له ••• ويلزم على وضع نسبة الكثرة الى القلة في حركتين كليتين لا متناهيتين بالقوة لا بالفعل محال ، وهو ان يكون ما لا نهاية له اعظم مما لا نهاية له ، وانما تلزم النسبة ، واستحالة القول بعدها ان كلا الحركتين الكليتين لا متناهيتين ، اذا وضعنا غير متناهيتين بالفعل • وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب ، واعسرها كلها : هو ما جرت به عادتهم ، ان يقولوا : انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضى ، حركات لا نهاية لها ، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها • وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ، ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة ، وذلك انه متى لزم ان توجد واحدة منها ، لزم ان توجد

(٤٢) خير مثل على المراد بالقوة والفعل في هذا المكان مع الفارق ، ان نضرب المثل بمقدورات الله ، كما فعل ابن حزم : الفصل ج٢ • ص١٩٣ ، ج٤ ص٨٤ـ٨٥ • فأن مقدورات الله غير متناهية • فلو سأل سائل :ــ هل يستطيع الله ان يحقق في هذا الان كل مقدوراته ؟ فأن اجيب : ان نعم ، فمعنى هذا ان مقدوراته التى فرضت غير متناهية ــ والا كان عاجزا ــ ، اصبحت متناهية ، ولم يعد ثمة مقدورات جديدة • فعليه معنى ان مقدورات الله غير متناهية ، هى انها بالقوة غير متناهية ، اى كلما فرضنا ان جزء منها تحقق ، ظل هناك مقدورات اخرى ستتحقق في المستقبل دائما • وكل ما يتحقق من مقدورات الله ، فيوجد نسميه (بالفعل) • وما تحقق من مقدورات الله بالفعل وان كان متناهيا لا يعنى ان مقدوراته من حيث هى بالقوة متناهية • اننا حين نتعامل مع اللامتناهى ، لا يمكن ان نشير الا الى اجزاء منه محددة بزمان ومكان وعدد ، اما ما يفضل من الطرفين ، فلا حصر له ، لا في الماضى ولا في المستقبل ، لاننا حالما نحصره نضعه متناهيا • (انظر ما سبق ص ٨٢ـ٨٩) •

قبلها اسباب لا نهاية لها • وليس يجوز احد من الحكماء ، وجود اسباب لانهاية لها ، كما تجوزه الدهرية ، لانه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب، ومتحرك من غير محرك • لكن القوم ، لما اداهم البرهان الى ان ههنا مبدأ محركا ازليا ، ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء ، وان فعله يجب ان يكون غير متراخ عن وجوده ، لزم ان لايكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده والا كان فعله ممكنا[٤٣] لا ضروريا ، فلم يكن مبدأ اولا • فيلزم ان تكون افعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، كالحال في وجوده • واذا كان ذلك كذلك ، لزم ضرورة ان لايكون واحد من افعاله الاولى شرطا في وجود الثانى ، لان كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات ، وكون بعضها

---

(٤٣) الفعل الممكن هو الفعل اللازم ، الذى لا ينفك عن فاعله • فاذا كان الله ليس له بداية ، ففعله كذلك • وامام هذه الضرورة لم يجد الفلاسفة بدا من افتراض ان الاجناس قديمة بالزمان • وبما ان المشاهدة تدل على ان كل مفرد من افراد النوع او الجنس ، مثل زيد، له زمان محدد ، اضطروا الى افتراض ان افراد كل جنس عدد لا نهاية له ، وعليه فالاجناس قديمة بالزمان محدثة بالذات ، وكل مفرد منها مثل زيد ، حادث حدوثا زمانيا • وبذلك وفق هؤلاء بين فكرة ازلية الفاعل وحدوث كل مفرد بالزمان • صحيح انه يصعب على الذهن ان يتصور عدم ابتداء شخص بالذات بفعل الله اولا ، ثم يتسلسل عنه بقية الناس ، وباسلوب آخر صحيح انه يصعب على الذهن ان يتصور مجموعة من الافراد لا نهاية لها ، تمر بين الازل والابد ، ثم لا يتصور انسانا اولا توالد منه بقية الناس ، وكان اول متصل بفعل الله وعنه ، ولكن هذا التصور هو تصور خاطىء لانه ينطبق على المحدودات ، اما عندما نتعامل مع اللامحدودات فلا يمكن وضع مسألة اتصال فاعل قديم بحادث يومى ، او بمفرد من جنس او نوع ، مثل زيد الحالى باحسن مما وضعها الفلاسفة • اما المتكلمون فيضعون الله قديما ، ويضعون الموجودات ذات بداية زمانية ، ويتركون فجوة بين الله والموجودات ، فيسيئون ــ شاءوا ام ابوا ــ الى كمال الله ويجعلون صفاته ومنها الفعل والقدرة معطلة غير مستوفاة فيه ازلا ، ثم حدثت في الله ، ففعل ، وقدر ، وكمل •

قبل بعض هو بالعرض • فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات • بل لزم ان يكون هذا النوع مما لا نهاية له امرا ضروريا تابعا لوجود مبدأ اول ازلى • وليس ذلك في امثال الحركات المتتابعة او المنصلة ، بل وفي الاشياء التى يظن بها ان المتقدم سبب للمتأخر ، مثل الانسان الذى يولد انسانا مثله • فلابد ان يترقى كون انسان فاعلا له انسان ، الى فاعل اول قديم ، لا اول لوجوده ولا لاحداثه ، انسانا عن انسان فيكون كون انسان عن انسان آخر الى ما لا نهاية له ، كونا بالعرض ، والقبلية والبعدية بالذات(٤٤) • وذلك ان الفاعل الذى لا اول لوجوده ، كما لا اول لافعاله التى يفعلها بلا الة ، كذلك لا اول للآلة التى يفعل بها افعاله التى لا اول لها من افعاله التى من شأنها ان تكون بآلة • فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض انه بالذات(٤٥) ، دفعوا وجوده ، وعسر حل قولهم ، وظنوا ان دليلهم

---

(٤٤) في نص آخر يقول ابن رشد : «الاراء في الاجناس ثلاثة : ١ ــ من يرى ان كل جنس فهو كائن فاسد ، لانه متناهي الاشخاص • ٢ ــ من يرى ان من الاجناس ماهي ازلية ، اى لا اول لها ولا آخر ، من قبل انه يظهر من امرها انها من اشخاص غير متناهية • وانما يصح لهذه الاجناس الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، والا لحقها ان تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذى لا نهاية له • ٣ ــ انها ازلية لان اشخاصها غير متناهية ، وكون اشخاصها غير متناهية ، كاف في كونها ازلية وهم الدهرية ••• وان جملة الاختلاف في كون العالم ازليا او غير ازلى ، وهل له فاعل أو لا فاعل له ، راجع الى هذه الثلاثة الاصول• وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف ، وقول الدهرية طرف آخر ، وقول الفلاسفة متوسط بينهما» • تهافت التهافت ص٢٨٣ــ٢٨٤ • ويعيد هذا بتفصيل تام في : تفسير ما بعد الطبيعة • ج٣ • ص١٤٩٧ فما بعد •

(٤٥) يكرر هذا في (السماع الطبيعى) المقالة الثالثة • ص٣٢ــ٣٣ • والمقالة الثامنة ص١١٠ • وانظر الحاشية السابقة على هذه • ان مسألة قدم الاشخاص بالجنس ، وعدم تناهى عدد الافراد من كل جنس توجد عند ارسطو : Phys: III, 6, 206 a, 25—29.
III, 6, 206 b, 13.
انظر مقال ولفسون المشار اليه سابقا • ص٢٢٥ فما بعد •

ضرورى وهذا من كلام الفلاسفة بين ، فأنه صرح رئيسهم الأول ، وهـو ارسطو : انه لو كانت للحركة حركة ، لما وجدت الحركة ، وانه لو كان للاسطقس[٤٦] ، لما وجد الاسطقس . وهذا النحو مما لا نهاية له ، ليس لـه عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شيء منه انه قد انقضى ، ولا انه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضى ، لان كل ما انقضى فقـد ابتدأ ، وما لم يبتدىء فلا ينقضى . وذلك ايضا بين من كون المبدأ والنهاية

---

(٤٦) لهذه المسألة اهمية قصوى في حل مشكلة الشفع والوتر ، ومسألة هل الحركة التى للافلاك ازلية ، ام انها مجموعة حركات او دورات كل منها محدثة لها بداية ونهاية ، فمجموعها هو كذلك حركة ، لها نهاية وبداية . ولذلك ساقف قليلا عند تصور وفهم ابن رشد لها . ان الاشارة الى ارسطو في النص اعلاه ، نجدها في : تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة ج٣ . ص١٥٥٥ ، ١٥٥٨ . والنص هو « ان الجواهر ليست جميعها فاسدة كائنة ، والا لكان كل شيء فاسدا كائنا . ولكن الحركة ليست فاسدة ولا كائنة ، وكذلك الزمان ، فهما متصلتان . ولا توجد حركة متصلة الا التى في المكان ، ومن هذه المستـــديرة» . ونجد الشرح الكامل لهذه المسألة في مواضع من «السـماع الطبيعى» ومن الخير - لاتاحة الفرصة للقارىء لفهم هذا الموضوع الشائك - ان انبه ان غرض ابن رشد فيما يأتى من نصوص عنه ان يبين ان الحركة الكلية للعالم - لا حركة هذا الحجر او هذا الانسان - بل مفهوم الحركة المطلقة ، في مقابل السكون المطلق ، ازلية مستمرة ، وهى ليست مجموعة حركات جزئية لكل منها بداية ونهاية . وبذلك يحطم ابن رشد دليل المتكلمين القائم على اعتبار ان للحركة بداية ، طالما انهم يتصورون انها مجموعة دورات او حركات جزئية متلاحقة . فلنر كيف يصل ابن رشد الى هذا . وسأتصرف قليلا في النصوص . في صدر المقالة الثامنة من السماع الطبيعى يبين ابن رشد : ان ارسطو يقدم فرضين :

الاول : ان تكون الحركة حادثة لم تتقدمها حركة اصلا . الثانى ، ان تكون حركة اولى لم تزل ولا تزال . ويضع لذلك مقدمات : (١) ان من حد الحركة ، يظهر انها لا توجد الا في متحرك . (٢) ان ها هنا حركة اولى مشتملة على كل العالم فاما واحدة ، او أكثر من واحدة . (٣) ان امكن ان تكون حركة اولى ازلية ، فواجب انها حركة نقلة دورا (اى حركة الافلاك الدائرية) .

من المضاف ولذلك يلزم من قال : أنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل،

ثم يفصل ابن رشد هذا كما يلي : «مما قيل في حد الحركة : انها كمال المتحرك ، يظهر انها لا توجد الا في متحرك ، ويظهر منه ايضا انه لايكون شيء من لا شيء ، لان الكون اما ان يكون حركة ، او نهاية حركة ، فالمتكون جسم ضرورة · فلما تقرر له هذا الاصل – اى لارسطو – كان من البين انه ، ان كانت ها هنا حركة اولى متقدمة على جميع الحركات ، اما بالزمان ، واما بالطبع ، فاما ان تكون في متحرك كائن فاسد ، واما ان تكون في متحرك ازلى · ثم قال : فان كانت في متحرك كائن ، فليست هى الاولى لا بالطبع ولا بالزمان ، لانه لا يقدر احد ان يضع ان الحركة الاولى هى هيئة في متحرك متكون · ولو كانت المتحركات الاول التى في هذا العالم حادثة متكونة ، لكان لها حركة اولى متقدمة عليها ، اما بالزمان ، واما بالطبع ، والا لم يوجد الاخير · فلما تقرر له ان المتحرك بالحركة الاولى يجب ان يكون ازليا ، اخذ يطلب : هل يمكن ان توجد هذه الحركة الاولى ، متقدمة بالزمان على جميع الحركات ، من غير ان تتقدمها حركة زمانية اصلا ؟ ام انما هى متقدمة بالطبع فقط – اى بالذات – ؟ فاما تقدمها بالزمان على جميع الحركات ، فذلك انما يتصور بان يكون المتحرك بها لم يزل ساكنا ، ثم تحرك بعد ان لم يكن متحركا · الا انه اذا وضع هذا ، لزم ان تكون قبل الحركة الاولى المفروضة ، حركة اخرى متقدمة عليها ، فلا تكون اولى لا بالزمان ولا بالطبع ، وذلك انه اذا كان المحرك موجودا لم يزل ، والمتحرك كذلك ، فاما ان تكون الحركة لم تزل ولا تزال ، واما ان يكون السكون لم يزل ولا يزال ، واما ان يكون ها هنا سبب آخر حادث ، اقدم منهما ، هو الذى اوجب للمحرك ان يحرك ، وللمتحرك ان يتحرك بعد ان لم تكن عنهما حركة · وكل حادث فاما ان يكون حركة ، واما تابعا لحركة · واذا كان ذلك كذلك ، فليس ها هنا حركة اولى ، لا بالطبع ولا بالزمان ، وذلك مستحيل · واذا امتنع ان يوجد للمتحرك الاول الازلى حركة اولى بالزمان ، فبين ان حركته الاولى لم تزل ولا تزال» · السماع الطبيعى · المقالة الثامنة · ص١٠٧–١٠٩ · ولست اشك ان القارىء لم ينته الى حاصل ، على طول هذا النص ، ولذلك اضعه مبسطا ومختصرا كما يلى : قصد ارسطو ان يبين ان الحركة ليس لها بداية ، لا بمعنى ان كل حركة حادثة لها حركة قبلها ، بل بمعنى ان الحركة الكلية للعالم ، ليس لها مبدأ زمانى · وبيان ذلك انه عند ارسطو ، كل حركة فهى لابد في متحرك ، فاما ان نفرض حركة ليس

لها بداية ، واما ان تكون لها بداية ، اى حركة اولى · فاذا ابطلنا الفرض الثانى ، بقى الاول · فلنفرض ان للحركة بداية ، اى حركة اولى متقدمة على جميع الحركات ، فانها : اما ان تكون في متكون ـ المتكون هو الحادث الذى له بداية ونهاية ، مثل البخار من الماء ، وهكذا ـ ، واما ان تكون في ازلى · ولا يمكن ان تكون في متكون ، لانها في هذه الحالة لا تكون حركة اولى ، وقد فرضناها اولى ـ اما لماذا لا تكون اولى؟ ، فهو لان المتكون انما يتكون او يحدث بحركة ، فتكون هذه سابقة على تلك الحركة ـ ، فاذا لم تكن هذه الحركة الاولى في متكون ، فلابد ان تكون في ازلى · فاذا فرضناها في ازلى ، : فاما ان تكون ليست ازلية مثل الازلى ، واما ان تكون ازلية مثله · فان كانت ازلية مثله ، فهذا يخالف فرضنا لها حركة اولى ، اى لها بداية · وان كانت ليست ازلية مثله فهذا يقتضى ان الازلى كان ساكنا ، ثم حدثت فيه الحركة الاولى ، ولكن حدوث الحركة يقتضى حركة سابقة عليها ، فلم تكن حركة اولى ، وعليه اذا ثبت استحالة افتراض حركة اولى في متكون ، او ازلى ، ثبت بطلان الفرض كله ، وهو افتراض حركة اولى لها بداية قبل كل الحركات · فبقى الفرض المقابل ، وهو ان الحركة ليس لها مبدأ ، وانها ازلية ، وموضوعها او المتحرك ازلى ايضا ·

ونعود الى كلام ابن رشد ليقول لنا عن المغزى من كلام ارسطو هذا ، ومخالفته لما فهمه عنه يحيى النحوى والمتكلمون والفارابى وابن سينا وابن الصائغ ·

يقول ابن رشد : « هذا هو الذى ينبغى ان يفسر به كلام ارسطو في اول هذه المقالة ، لا ما ظنه قوم ، من ان قصده انما كان ان يبين ان الحركة لاتخلو بالجنس · فانما كان نظره في جملة العالم ، والحركة التى لا تخلو بالجنس هى في جزء من العالم ، وكون كل حركة مما دون الحركات الاول ، قبلها حركة ، هو امر موجود بالعرض وتابع للحركات الاول ، فانه لا يمكن ان يكون قبل الحركة الحادثة حركة حادثة بالذات ، لانه لو كان كذلك لم توجد حركة حادثة ، الا بعد انقضاء حركات لا نهاية لها ، وهو امر مستحيل · وهذا شىء قد بينه ارسطو في الخامسة من هذا الكتاب ، حين بين انه ليس يجب ان يكون حدوث الحركة بحركة ، ولا حدوث الكون بكون ، لانه لو كان ذلك كذلك ، لم يوجد الكائن الاخير(١) · وافلاطون ، ومن تبعه من المتكلمين مـن

(١) لان الامر سيتسلسل الى ما لا نهاية من الحركات وما لا نهاية له لاينقطع ولا يتحقق جميعه فلا يوجد الكائن الاخير · واشارة ابن

اهل ملتنا وملة النصارى ، وكل من قال بحدوث العالم انما توهموا فيما بالعرض انه بالذات ، فمنعوا ان توجدها هنا حركة قبل حركة الى غير نهاية ٠

فقالوا بوجود حركة اولى في الزمان(١) ، فلزم ان يكون قبلهـا حركة ، فراموا ان يجدوا انفصالا عن هذا الشك فلم يجـدوه(٢) ٠

رشد هي الى الفصل الخامس من السماع الطبيعي ونصه كما يلي: «اذا كان المقصود بان للحركة حركة على اساس ان الحركة موضوعة للحركة ، فهذا محال ، لان التغير ليس بموضوع للتغير ، ولا هو شيء لابث مشار اليه ، ولو جاز ذلك لكان التغير ينقلب عن طبيعته وهو التغير الى عدم التغير ، وهو ان تصير الحركة سكونا او وضعنا لها بأنها حركة او تغير ٠ اما اذا اريد به ان يكون للتغير المتناهي الى سكون وفي تغير واحد ، تغير ، وللحركة حركة الى غير نهاية ، فهو ممكن وضروري اذا كن بالعرض في اشياء كثيرة ، وهو غير ممكن اذا كان بالذات وفي متغير واحـد بعينه ، لانه يلزم عنه خروج ما لا يتناهى بالفعل ٠ ومستحيل خروج شيء الى الفعل ، اذا كان متقوما باشياء لا نهاية لها» ٠ بتصرف ٠ السماع ٠ الخاصة ٠ ص٦١ـ٦٢ ٠

---

(١) لانهم جعلوا كل حركة متوقفة في وجودها على حركة سـابقة لها كعلة ومعلول ، وهذا يقتضي وجودهما معا بالفعل ، وما لا نهاية له لا يوجد بالفعل ٠ فاقتضاهم ذلك الوقوف عند زمان اول بدأت فيه الحركات جميعا ٠ ولكن ابن رشد سـيبين ان الحركة التى للعالم واحدة ازلية ، وان الحركات الجزئيـة عرضية ، ولذلك لم يصطدم بمسألة استحالة تحقق حركات او اشياء لا نهاية لها ، بعضها قبل بعض بالذات ٠

(٢) قصد ابن رشد هنا ، انه يلزمهم على ذلك تفسير : كيف تنشأ الحركة اذا لم تكن موجودة ازلا؟ ان قيل بوجود اله هـو الذى اوجدها ، فيلزم على هذا مخالفة دليل العلة التامة والترجيـح بلا مرجح ٠ وان لم يفرض اله فهذا يقتضي ان النقص والقـوة سابقة على الكمال والفعل ، فلا مبدل لهذا الوضع ، **لان ما هو** بالقوة لايصير بالفعل الا بواسطة شيء هو بالفعل ، وهذا مبـدأ **ارسطى** :

واكثر من اوجب الشك على ارسطو ، من قال ان قصده في هذا الموضع – اى في اثبات ازلية الحركة – انما هو ان يبين ان قبل كل حركة حركة، وانما اتى بحد الحركة لمكان هذا ، كما توهم ابو نصر عليه في كتابه في (الموجودات المتغيرة) ، وغيره ممن اتى بعده كأبى سينا وابى بكر بن الصائغ • وقد كان توهم عليه ذلك قبلهم يحيى النحوى ، فاخذ يرد على ارسطو ، من قبل انه وضع ان قبل كل حركة حركة بالذات ، فعرض للمتفلسفين من اهل ملتنا في ذلك شك ، وهو الذى اضطر ابا نصر ان يضع في ذلك مقالته الموسومة (بالموجودات المتغيرة) ، فانه رام هنالك ان يفحص على اى نحو يمكن ان يكون قبل الحركة حركة ، وبين الممتنع من ذلك من الواجب ، وذلك انه زعم انه ان لم يكن ها هنا صنف واجب ، كان ما اخذ في حد الحركة باطلا ، لانه ظن ان حد الحركة انما اتى به ارسطو ليبين ان قبل كل حركة حركة ، وذلك كله ظن غير صحيح • فعلى هذا فليعتمد في هذا الموضع ، لان التفسير الاول – اى تفسير غيره ممن اورد اسمهم اعلاه – يعترض فيه شك من قال بحدوث العالم ، ويظن ايضا من ارسطو انه تناقض» • السماع الطبيعى • الثامنة • ص١٠٩–١١١ •

ولكى نيسر على البعض هذا النص الاخير ، اقول : ان هم ابن رشد وارسطو ، ان المتكلمين وغيرهم فهموا ان مقصود ارسطو هو ان قبل كل حركة حركة ، ولذلك اقاموا عليه قولهم ان هذا مستحيل ، ويلزم عنه حصول ما لا يتناهي بالفعل • وكذلك وضع عليه المتكلمون قولهم ببداية الحركة في الزمان ، ليتخلصوا من القول بتحقق حركات لامتناهية بالفعل • وعند ابن رشد ان قصد ارسطو هو غير هذا • ان قصده حركة العالم كلها ليست عن حركة ولا تقتضى حركة سابقة عليها ، ولا يمكن تصورها حادثة ، والا لزم الاستحالات التى عرضها ابن رشد وعرضناها سابقا في اول النص • وكذلك لزم حصول ما لا يتناهى بالفعل • ولما كان ذلك كذلك ، فالحركة لا بداية لها ، ولا هى عن حركة ، كما بين ارسطو في المقالة الخامسة واقتبسته سابقا • فهكذا يسلم موقف ارسطو بعيدا عن الشبهات ، ولا تفيد في هدمه اقوال المتكلمين او يحيى النحوى عن استحالة تحقق ما لا يتناهى بالفعل • وصح ان تكون الحركة المطلقة قديمة وعنها تنشأ حركات لا الى نهاية بالعرض •

انظر ما وراء الطبيعة Metaph: Bk. vii. 9. 1. 50 a. 4.

وكذلك نفس الكتاب : Bk. xii. 1071 b. 10—20.

وفي مقالة اللام يقول ارسطو : « فان وجد محرك او فاعل وهو

الا يضع لها مبدأ ، لان ماله مبدأ فله نهاية ، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ(٤٧) ، وما لا اول له فلا آخر له ، وما لا آخر له فلا انتهاء لجزء من اجزائه ، ولذلك اذا سأل المتكلمون الفلاسفة : هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة ؟ كان جوابهم : انها لم تنقضي ، لان من وضعهم انها لا اول لها ، فلا انقضاء لها • فايهام المتكلمين ، ان الفلاسفة يسلمون انقضاءها ، ليس بصحيح • فقد تبين لك انه ليس في الادلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في ان تبلغ مرتبة اليقين ، وانها ليس تلحق بمراتب البرهان ، ولا الادلة التي ادخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب ، لاحقة بمراتب البرهان ••• وافضل ما يجاوب به من يسأل : عما دخل من افعاله في الزمان الماضي ؟ ان يقال(٤٨) : دخل من افعاله مثل ما دخل من وجوده ، لان كليهما لا مبدأ

(٤٧) هذا تعريض بمذهب افلاطون والمتكلمين ، كما يشير صراحة في آخر النص الذي انا بصدد ايراده اعلاه في الصفحة التالية • وحول موقف افلاطون وارسطو والمتكلمين وجالينوس الخ ، والمصادر : انظر اطروحتي ص٣٣٨ ، حاشية ٢ •

(٤٨) ليتذكر القارىء ما قلته ص٤٣ • ونجد كلام ابن رشد هذا في كتاب آخر • يقول في كتاب : ما بعد الطبيعة • ضمن رسائل ابن رشد ، حيدر آباد ١٣٦٥ـ ص٩٤ • «ويلزم هؤلاء ـ اى المتكلمين ـ ، من اشتراطهم في الفاعل ان يكون متقدما بالزمان ، محالات اخر • فاذا سئلوا : كيف يكون تقدم فاعل الزمان على الزمان ؟ تاهت رؤوسهم لانهم : ان قالوا : بغير زمان ، فقد اقروا بوجود فاعل ليس يتقدم مفعوله بالزمان • وان قالوا : بزمان ، عاد السؤال عليهم في ذلك الزمان • او يقولون : ان الزمان قائم بذاته ، وغير معلول ، وهذا مما لا يقولون به » • ويبدو ان فكرة ابن رشد هذه اعنى الاستشهاد بما تقدم من وجود الله في الماضي منذ الازل الى الوقت الحاضر ، على جواز افتراض زمان لا بداية له في الماضي ، وحركة واشخاص الخ ••• ،

لا يفعل شيئا ، لا توجد حركة ، ولا ان فعل ، مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة ازلية • وذلك ان الموجود بالقوة لا يمكن ان يفعل ، فيجب ان يكون جوهر مثل هذا المبدأ فعلا » مقالة اللام • ضمن (ارسطو عند العرب) ج١ • فصل ٦ • ص٥ •

له»[٤٩] • ويقول ابن رشد بعد هذا ، مناقشا فكرة الشفع والوتر الغزالية المارة اعلاه : « هذا القول ــ اى قول الغزالى : (لابد من تصور العدد شفعا او وترا •••) ــ يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس ، او في النفس ، واما ما كان موجودا بالقوة ، اى ليس له مبدأ ولا نهاية ، فليس يصدق عليه انه شفع ولا انه وتر[٥٠] ، ولا انه ابتدأ ولا انه انقضى ، ولا دخل في الزمان

كانت مسبوقة • فيحدثنا ابن حزم ، انه احتج على بداية الزمان بدليل مفاده : انه منذ ان كان الزمان الى الان يساوى من الان الى ما وقع من الزمان معكوسا ، وواجب فيه الزيادة بما يأتي من الزمان ، والمساوى لا يقع الا في ذى نهاية ، فالزمان متناه ضرورة» ، وانه ــ اى ابن حزم ــ الزم بهذا الدليل بعض الملحدين ، وهو ثابت بن محمد الجــرجانى «فاراد ان يعكسه علي في بقاء البارى عز وجل ••••» انفصل • ج١ ص١٦ــ١٨ • كما ان ابن سينا والفارابى استخدما نفس الحجة • انظر ج•ف على قول الغزالى بالشفع والوتر الذى ساورده بعد الانتهاء من النص عن ابن رشد • كما اننا نجده في : النجاة • ص٤١٩ــ٤٢٠ • والشفاء ج٢ ، ص٣٧٠ــ٣٨٠ •

(٤٩) تهافت التهافت • ص١٧ــ٢٢ •

(٥٠) انظر ما سبق ص٨٢ــ٨٩ • حيث اوضحت ان الخطأ في مثل اقوال الغزالى والكلاميين هو معاملتهم كمتناه ، ما هو ليس بمتناه • فعندما نفرض ان عددا ما هو ليس متناهيا ، فاننا نجعله متناهيا حالما نقول : انه : اما زوج او فرد ، لان كلمة زوج أو فرد ، انما تطلق بحق العدد المحدود وليس اى عدد • ان كل زوج او فرد عدد ، ولكن ليس كل عدد زوج او فرد • فاذا قال شخص : العدد المحدود : اما شفع او وتر ، كان قوله صحيحا ، ولكن اذا قال : العدد اما شفع او وتر ، كان كلامه مغالطا ، لان من جملة العدد ما لا يتناهى وما لا يتناهى ليس شفعا ولا وترا ، لان الشفع يصير وترا اذا زدنا او انقصنا منه واحدا • ونحن نعرف مبدئين رئيسيين يقتضيهما منطق اللامتناهى : الاول : ان ما لا يتناهى مهما اخذنا منه لا ينقص ، ومهما زدنا عليه لا يزيد • بينما اى عدد نفرضه شفعا او نفرضه وترا ، يمكن الزيادة فيه والانقاص منه • وبرهان ان ما لا يتناهى ، لا ينقص : لنفرض جدلا ان اللامتناهى اذا اخذنا منه عددا محدودا فانه ينقص ،

الماضي ولا في المستقبل ، لان ما في القوة في حكم المعدوم • وهو معنى قول الفلاسفة : ان الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة • وباختصار ، ان كل جملة محدودة ، ذات مبدأ ونهاية ، فاما ان يتصف بذلك ١ - من حيث له مبدأ ونهاية خارج النفس • ٢ - واما من حيث له ذلك ، من حيث هو في النفس لا خارجها • فالاول ضرورة زوج او فرد • واما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الا من حيث هي في النفس • ان النفس لا تتصور ماهو غير متناه في وجوده ، فتتصف من هذه الجهة بانها زوج او فرد ، لامن جهة كونها في الخارج ، كما في الزمان والحركة الدورية • والسبب في هذا الغلط ان الشيء اذا كان في النفس بصفة ، اوهم انه يوجد خارجها بتلك الصفة • ولما لم يكن شيء ، مما وقع في الماضي ، يتصور في النفس الا متناهيا ، ظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا

فيصير الناتج متناهيا ٩-٣ = عدد محدود • فالان اذا جمعنا الناتج مع المطروح ، يجب ان يعود المطروح منه ، حسب بديهية تقول : اذا طرح من عدد ، عدد ، واعيد اليه ، عاد كالاول • وعليه : الناتج + المطروح = المطروح منه • فبالتعويض نقول ٣ + محدود (الحاصل) = محدود• لان احدى البديهيات تقول : اذا اضيفت كميات محدودة الى اخرى محدودة ، فالنتائج محدودة • فيظهر من هذا اننا لم نحصل على اللامتناهي • وعليه فافتراض ان ما لا يتناهى ينقض باطل • والوقوع في هذا الغلط ، هو الذى ادى بالكندى الى شحن رسائله بهذه المغالطات ، ليثبت تناهى جرم العالم ، وبالتالي حدوثه •

انظر رسائل الكندى الفلسفية ، نشر (ابو ريدة) ، القاهرة • ١٩٤٥ ج١ • ص١١٤ فما بعد ، ١٨٨ فما بعد ، ١٩٤ فما بعد ، ٢٠٢ فما بعد • وانظر بحثي عن هذه المسألة ضمن مقالتي : (دليل الكندى في حدوث العالم المستند على تناهى جرم العالم ، ونقده) الاقلام ج٨ ، السنة الثالثة ١٩٦٧ ص١٤١ فما بعد • اما المبدأ الثاني فهو ان عقولنا لايمكن ان تتفهم اللامتناهي كشيء بالفعل (موجود كله) ، بل كشيء بالقوة ، بمعنى اننا كلما فرضنا حدا او عددا ، امكن الزيادة عليه دائما • بينما افتراض اللامتناهي شفعا او وترا ينقض هذه الطبيعة •

طباعه خارج النفس . ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لا نهاية فيه التصور بان يتصور جزء بعد جزء ، ظن افلاطون والاشعرية ، انه يمكن ان تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها . مع ان الاولى ان يضع ، من وضع للعالم مبدأ ، ان يضع له نهاية ، كما فعل كثير من المتكلمين»[(٥١)] .

وبصدد احتجاج ابن رشد بمسألة النفوس ، وانها لا متناهية وموجودة بالفعل بعد الموت ، والتي سبق ان اشرت الى انها قول ابن سينا يقول ابن رشد : «واما وضع نفوس من غير هيولى ــ مادة ــ ، كثيرة بالعدد ، فغير معروف من مذهب القوم ــ اى الحكماء ــ لان سبب الكثرة العددية هى المادة عندهم ، وسبب الاتفاق ــ اى كونها ذات ماهية واحدة ــ هو الصورة . واما ان توجد اشياء كثيرة بالعدد ، واحدة بالصورة ، بغير مادة ، فمحال»[(٥٢)] .
ويرد ابن رشد بقول آخر فيقول : «ان امتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل ، اصل معروف من مذهب القوم ، سواء كان اجساما او غير اجسام . ولا نعرف احدا فرق بين ماله وضع ، وما ليس له وضع في هذا المعنى الا ابن سينا فقط ... وهو خرافة ، لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما او غير جسم ، لانه يلزم عنه ان يكون ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له . ولعل ابن سينا انما قصد اقناع الجمهور فيما اعتادوا

(٥١) تهافت التهافت ص٢٤ــ٢٥ .
(٥٢) تهافت التهافت . ص٢٦ــ٢٧ . وهذا ما يراه ابن سينا نفسه في دليله على ان النفوس تولد مع النطفة ولا توجد قبلها في عالم علوى ، كما هو رأى افلاطون . ولذلك استحال عنده ان يفرض انها كثيرة قبل حلولها في الاجسام ، لانها واحدة بالصورة وليس فيها مادة تكثرها ، واستحال ان تكون واحدة ثم تجزأت في الاجسام ، لان البسيط لا ينجزء ، ولذلك انتهى الى القول بانها تخلق مع كل نطفة .

سماعه(٥٣) من امر النفس ، لكنه قول قليل الاقناع ، فانه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل ، اعنى اذا قسم ما لا نهاية له على جزئين(٥٤) .

---

(٥٣) قلت سابقا ص١٤٤ حاشية ٤٠ ان اسبابا خليقة دعته الى القول بخلود النفوس الانسانية . ان المستحيل المخالف لمبدأ : ان ما لا يتناهى لا يوجد بالفعل ، هو ان يفرض المرؤ وجود جميع النفوس اللامتناهية معا ، على انفراد ، في زمان متناه . والظاهر المرجح عندى ان ابن سينا انما قال بتكثر النفوس الانسانية بدون مادة واجساد ، عـلى اساس ما كسبته كل نفس خلال حياتها مع الجسد في هذا العالم ، من خبرات ، فصارت بذلك لها شخصيتها المنفردة عن نوعها حتى بدون مادة . وهذا التشخص ، بعد موتها هى ، لا بعد قيام القيامة للجميع كما في التصور الكلامى والدينى الشائع . وهذا يفسر شيئين : ١ ــ يفسر لماذا خالف ابن سينا المبدأ القائل عندهم : بان مكثر الماهية الواحدة هو الهيولى ، وبدونها تكون او تعود الكثرة شيئا واحدا بسيطا . ٢ ــ يفسر لماذا اجاز ابن سينا ان تكون هناك نفوس لا نهاية لها بعد الموت وباستمرار ، لا على اساس انها جميعا وهى لا متناهية بالعدد ــ تجتمع معا ، فيصير ما لا يتناهى موجودا بالفعل وهو مستحيل ، بل على اساس اللامتناهى بالقوة ، لان عملية موت الناس وذهاب النفوس الى الاعلى عملية دائمة ابدية لا نهاية لها . ومثل هذا لا يخالف مبدأ اللاتناهى بالقوة ، وهو بعيد عن اللاتناهى المتحقق بالفعل ، تماما كما يفترض ابن سينا وابن رشد ان اشخاص البشر في هذه الدنيا لا نهاية لعددهم ، لا باعتبار انهم جميعا متحقق وجودهم الان معا ، بل على اساس انه في كل آن مـن الزمان اللامتناهى ، يوجد اشخاص يعقب بعضهم بعضا ودائما . هذا هو رأيى ويحتاج الى مزيد نظر . ومنه يتبين ان ليس للغزالى حجة في هذا الصدد ، لان ابن سينا لا يقول بوجود جميع النفوس الانسانية اللامتناهية العدد بالفعل . ولعل في هذا ما يجلى بعض الغموض الذى يبدو ان ابن رشد يراه في موقف ابن سينا من هذه المسألة .

(٥٤) قوله : لكان الجزء مثل الكل .... وقوله : يلزم عنه ان يكون ما لا نهاية له اكثر ...، يفسر عندى كما يلى : لنفرض جسما لا نهاية له موجودا بالفعل ، فاذا قسمناه يجب ان يكون كل قسم منهما لا متناهيا ، لان مجموعهما يجب ان يكون لامتناهيا . بينما لو كان كل منهما بعـد

هذا هو موقف ابن رشد من احتجاج الغزالى على تناهى الزمان والحركات الفلكية بالشفع والوتر • وفيما يلى جواب الفلاسفة (ابن سينا والفارابى) حسب نقل الغزالى في التهافت :

ج•ف : «هذا ينقلب عليكم – على الغزالى والمتكلمين – في ان الله قبل خلق العالم ، كان قادرا على الخلق بقدر سنة او سنتين ، ومدة الترك متناهية او غير متناهية ؟ فعلى الاول ، يكون وجود الله متناهيا ، وان قلتم : غير متناهية، فقد انقضى امكانات لا نهاية لاعدادها»(٥٥) •

ج•غ : «الزمان والمدة عندنا مخلوقان ، كما سنبين ذلك عند الجواب على الدليل الثانى»(٥٦) •

ج•د : « اكثر من يقول بحدوث العالم ، يقول بحدوث الزمان معه ،

القسمة متناهيا لكان الناتج من جمعها متناهيا • فعليه يكون الجزء مثل الكل ، اى ان جزء الجسم المقسوم يكون لا متناهيا مثل كله وهو الجسم قبل القسمة • ونحن نعلم ان الكل اكبر من جزئه فهذا يعنى – وكل منهما لا متناه – ان اللامتناهي اكبر من اللامتناهي ويمكن تفسيره على طريقة حجج زينون • ولعل في النص التالى عن عبدالقاهر البغدادى ، ما يفسر قول ابن رشد السابق ويؤيد صحة تفسيره على اساس حجج زينون في القسمة الثنائية او السهم • يقول البغدادى في (اصول الدين) اسطنبول ١٩٢٨ ص٣٦ : «فاما اثبات الجوهر جزء لا يتجزأ ، فعليه جمهور المسلمين غير النظام ، فأنه زعم انه لا نهاية لاجزاء الجسم الواحد • وبه قال اكثر الفلاسفة • ولو كان كما قالوه ، لم يكن الجبل باعظم من الخردلة ، اذا لم يكن لاجزاء كل منها نهاية ، لان ما لا نهاية له في الوجود ، لا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود» •

(٥٥) تهافت الفلاسفة • ص٣٥ ونجد شبها لهذه الصيغة عند ابن سينا : النجاة ص٤١٩–٤٢٠ ، والشفاء ج٢ ص٣٧٨–٣٨٠ •

(٥٦) تهافت الفلاسفة ص٣٦ •

فلذلك كلام الدليل عن مدة الترك ، غير صحيح ، لان الخصم لا يسلم ان للترك مدة ، فلا يصح ان يقال : هو اما متناه او غير متناه»(٥٧) .

وقد اوضحت سابقا ، ان الجواب الذى يقدمه الغزالى ومفاده ، ان الزمان عدد حركة العالم ، فاذا لم يكن عالم ، لم يكن زمان – وهو ما سيوضحه في رده على دليل الفلاسفة الثانى فيما بعد – جواب غير مفيد . كما ان قول ابن رشد : بان الله ليس بذى زمان ، وان الترك لا يعترف به الخصم ، غير مدرك لحقيقة حجة الفلاسفة السابقة . ذلك اننا نتحدث عن زمان الله نفسه . ان الله له زمان على اساس ان الزمان هو مقياس وجود المتزمن وهو الله ، ونسميه الزمان المطلق او السرمد والدهر(٥٨) . ولاشك انه قد انقضى زمان منذ الازل حتى اوجد الله العالم ، ومعه الزمان المحصور الذى هو زمان العالم المحدث . فهذه المدة منذ اوجد الله العالم راجعين الى الوراء في الماضى عبر الازل ، هى مدة كان الله فيها تاركا ، اى غير موجد للعالم حسب مذهب المتكلمين ، فهذه المدة يلزم المتكلمين : اما ان يقولوا انها ذات بداية ، فيصير الله – لانها زمنه – ذا بداية ككل حادث له بداية ، وهذا يناقض اقرارهم بازليته ، واما ان يقولوا : ان مدة الترك هذه ، ليست ذات بداية ، فيلزم انقضاء ما لا نهاية له من الزمان ، فيجوز عندئذ للفلاسفة ان يقولوا مثل هذا القول فيما يخص الحركة والاشخاص الانسانية اللامتناهية الخ .

فقد وضح قوة حجة جواب الفلاسفة هذا ، وعدم كفاية اعتراض الغزالى واعتذار ابن رشد من اجلهم .

---

(٥٧) انظر مما يلى : الفصل الرابع .

(٥٨) ابن سينا : تسع رسائل . ص١٢ والنجاة . ص١٩٢ وابو البركات : المعتبر . ج٢ فصل ١٧ ، ١٨ الى ص٨٠ .

وعلى كل حال فان التعديل الذى يجريه ابن رشد على قول الفلاسفة السابق ، تعديل يجعل جوابهم في نجوة من الاعتراض عليهم بمسألة كون الله في زمان ام لا ؟ يقول ابن رشد : «وانما الذى يلزمهم – اى يلزم المتكلمين بامكان افتراض دورة حالية قبلها دورات لا نهاية لها – ان يقال لهم : حدوث الزمان ، هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذى هو مبدأه ابعد من الان الذى نحن فيه ، او ليس يمكن ؟ فان قالوا : ليس ، فقد جعلوا قدره الله قادرة على مقدار محدود ، وان قالوا : يمكن ، قيل وهل يمكن ان يكون طرف ابعد من الطرف الثانى وهكذا ؟ فان قالوا : نعم ، ولابد لهم من ذلك ، قيل : فها هنا امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم على قولكم في الدورات ان يكون انقضاؤها شرطا في حدوث المقدار الزمانى الموجود منها ، وان قلتم : انّ ما لا نهاية له لا ينقضى ، فما الزمتم خصومكم في الدورات الزمكم»[٥٩] .

(٥٩) تهافت التهافت . ص٣٢ .

الفصل الثاني

ما مر هو الاعتراض الاول للغزالي على دليل العلة التامة ، على اساس ان الارادة الالهية القديمة اقتضت احداث العالم في الوقت الذي وجد فيه ، واجوبة الفلاسفة ، وموقف ابن رشد من الفريقين . وقبل ان نورد اعتراض الغزالي الثاني لابد من استعراض الجدل حول فرع آخر يتشعب من اعتراض الغزالي الاول ويتعلق بقول الغزالي : ان الارادة القديمة خصصت او اقتضت ان يوجد العالم في وقت مخصوص .

ض.ف : ان تخصيص الارادة لخلق العالم في زمن مخصوص أمر غير ممكن . والحجة هي : «ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها ، فما الذي ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده ، والشيء لا يتميز عن مثله الا بمخصص ؟ فأن قلم : ان الارادة خصصت ، فالسؤال عن اختصاص الارادة وانها لم اختصت»[1] .

ج.ع : انما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد بالارادة . والارادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا ان هذا شأنها ، لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد من مخصص وراء القدرة ، قيل : للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، فقول القائل : لم اختصت الارادة باحد المثلين ؟ كقول القائل : لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم ؟ فيقال : لان العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكذلك الارادة ذاتها تمييز الشيء عن مثله»[2] .

---

(١) تهافت الفلاسفة . ص٣٦-٣٧ .

(٢) تهافت الفلاسفة . ص٣٨ وقد اشرت الى سبق الاشعري الى هذا الجواب . ص١١٧ رقم ٤ متن من هذا البحث . ونجده في كتاب الغزالي «الاعتقاد في الاعتقاد» ص٤٣-٤٦ مفصلا . معراج السالكين من ٤١ فما بعد .

ونجد تفصيلا لمسألة الارادة المخصصة في (الاقتصاد) ، فعند حديث الغزالى عن صفة الارادة وانها ضرورية لله ، يقول :

« ندعي ان الله تعالى مريد لافعاله ، وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بمرجح ، ولا تكفي ذاته للترجيح ، لان نسبة الذات الى الضدين واحدة ... وكذلة القدرة لا تكفي فيه ، اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة ، وكذلك العلم لا يكفي ، خلافا للكعبي»[3] .

«.... فان قيل : هذا ينقلب عليكم في نفس الارادة ، فان القدرة كما لا تناسب احد الضدين (أى تختص باحدهما دون الاخر) فالارادة كذلك ، ينبغي ان يكون اختصاصها بمخصص الى ما لا نهاية ، قلنا : هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق ، ولم يوفق للحق الا اهل السنة ، فالناس فيه اربع فرق» . وهى بتصرف .

١ ـ قول الفلاسفة : الذات قديمة وليس لها صفة زائدة ، والعالم قديم كذلك ونسبة العالم الى الله كنسبة المعلول الى العلة والنور الى الشمس .

٢ ـ المعتزلة ، قالوا : العالم حادث ، حدث في الوقت الذى حدث فيه ، لا قبله ولا بعده ، لأرادة حادثة ، حدثت له لا في محل اقتضت حدوثه .

٣ ـ القائل : حدث العالم بارادة حادثة ، حدثت في ذات الله ، والله محل للحوادث[4] .

---

(٣) الاقتصاد ص٤٣ .

(٤) هذا رأى الكرامية والهشامية ، واما الرأى الاول فليس هو قول جميع المعتزلة بل قول العلاف منهم . والقول الرابع هو قول الاشاعرة وهو في الطريق الصحيح ـ اهل السنة ـ على الا تأخذ هذه التسمية بمقابلة الشيعة (وتفاصيل هذه المواقف في اطروحتي القسم الثانى الفصل الثانى ص٢٧٨ـ٢٨٣) .

٤ ـ حل اهل السنة ، وهو الذى اختاره الغزالى : العالم حدث في الوقت الذى تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت ، من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم • يقول : ولكل هذه الفرق اشكال الا القول الرابع •

وينتقد الحلول الثلاثة فاولا : رده على قول الفلاسفة اعلاه : قولهم بقدم العالم محال ، لان الفعل يستحيل ان يكون قديما ، اذ معنى كونه فعلا(٥) انه لم يكن ثم كان ، فان كان موجودا مع الله ابدا ، فكيف يكون فعلا ؟ بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها ، وهو محال من وجوه على ما سبق(٦) • ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال ، لم يتخلصوا من اصل السؤال وهو : ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص ، لا قبله ولا بعده مع تساوى نسب الاوقات الى الارادة ؟ فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم يتخلصوا عن خصوص الصفات ، اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص ، وكانت نقائضها ممكنة في العقل ، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض(٧) • ومن اعظم ما يلزمهم فيه ، ولا عذر لهم

---

(٥) فهذا التعريف للفعل ، هو نقطة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين القائلين بحدوث العالم بالزمان • ولذلك فهو مصادرة على المطلوب • وهذا البحث كله انما هو اجلاء لهذا الخلاف ، فان الفلاسفة لا يقولون بان العالم قديم بالذات وبالزمان ، وهو فعل الله • بل يقولون : هو محدث بالذات ، ولكنه قديم بالزمان ، لان الله علة تامة لو لم تفعل ازلا لكانت ناقصة ، على ما عرضناه في دليل العلة التامة •

(٦) المحالات ثلاثة ، ذكرها قبل ذلك في الاقتصاد نفسه ص١٦ـ١٧ واوردتها فيما تقدم من هذا البحث ص١٣٨ •

(٧) يريد الغزالى : ان كان الفلاسفة لهم بعض الحق في سؤالهم عن : لم خصصت الارادة وقتا من سائر الاوقات ، مع ان الاوقات متساوية؟ فانهم انفسهم يقولون بتخصيص الارادة وصفات الله لواحد من

عنه ، امران ، اوردناهما في كتاب التهافت ، ولا محيص عنها البتة ...»[8] .

والخلاصة : أن لابد من القول بوصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء من مثله ، وهو الأرادة .

اما رد الغزالى على فريق المعتزلة ــ جواب (٢) اعلاه ــ فهو :

١ ــ كيف يكون الله مريدا بارادة لا في محل ؟ فاذا لم تكن فيه ــ اى في الله ــ كان القول هجرا .

٢ ــ لم حدثت الأرادة في هذا الوقت على الخصوص ؟ فاما القول بارادات متسلسلة ، واما القول : حدثت الارادة لا بارادة ، فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة .

اما رده على القائلين بحدوث الارادة في ذاته ــ جواب (٣) اعلاه ــ فهو : دفعوا احد الاشكالين ــ السابقين على المعتزلة ــ ، وهو كونه مريدا بصفة في غير ذاته ، ولكن زادوا اشكالا آخر ، وهو كونه محلا للحوادث ، وذلك يوجب حدوث الله . وبقيت عليهم بقية الاشكال ــ الذى على المعتزلة ــ .

«اما أهل الحق ــ الحل الرابع اعلاه ــ فأن قول القائل : لم تعلقت بها ــ اي لم تعلقت الارادة بالحادثات ــ ، واضدادها مثلها في الامكان عندهم ــ اى عند اهل الحق ــ ؟ سؤال خطأ ، فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله ، والسؤال مثل القول : لم اوجب العلم انكشاف المعلوم ؟ فيقال : بلا معنى للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم»[9] .

امكانات متعددة ، بلا مخصص سوى ان الصفات الالهية شأنها التخصيص ، مثل كون العالم عندهم على شكل وحجم معين ، مع جواز ان يكون على غير هذا الشكل والمقدار . وسيعرض هذا مفصلا في التهافت (انظر ما يلي ص، ١٦٨ . ض . غ . الثانى) .

(٨) انظر ما يلي ص، ١٦٨ ض . غ . الثانى .

(٩) جميع ما ذكرناه اعلاه عن (الاقتصاد) ص٤٣ــ٤٦ .

ج ـ ف : « اثبات ضفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول بل هـو متناقض ، فان كونه مثلا ، انه لا تميز له ، وكونه مميزا ، انه ليس مثلا . ومن جهة اخرى ، فأن ارادتنا لا تميز الشيء عن مثله ، بل لو كان بين يدي العطشان خد حان من الماء يتساويان من كل وجه ، لم يمكن ان يأخذ احدهما بل انما يأخذ ما يراه احسن أو اخف او اقرب الى جانب يمينه ، ان كان عادته تحريك اليمين ، او سبب من هذه الاسباب اما خفي واما جلي ، والا فلا يمكن تمييز الشيء عن مثله بحال»[١٠] .

والذي يلوح لي ان قول الفلاسفة : فان ارادتنا لا تميز الشيء عن مثله ... الخ .» انما ارادوا به انه بالنسبة لنا يستحيل ان يوجد مثلان[١١] . ذلك ان الذي يحكم على شيئين بالتماثل او بالاختلاف هو نحن ، فالعلاقة بين ذواتنا وبين الموضوع ، هي التي تقرر الحكم ، ولما كان وجود شيئين بالنسبة لنا ، لا يمكن ان يكون واحدا من كل وجه ، لاختلافهما عن بعضهما بالنسبة لنا بالمكان او الوضع او ما شابه ، استحال وجود مثلين . وتلك هي النقطة المهمة في جواب الفلاسفة ، والتي ارى ان الغزالي في اجوبته عليها ، قد غفل عنها او تغافل . فان جوابه ينصب على افتراض صحة تسليم الفلاسفة بوجـود المثلين ، وان نقطة الخلاف بينه وبينهم هل يمكن للارادة ان تميز وتختار واحدا من المثلين ام لا ؟

والى القارىء توضيح موقف الغزالي :

---

(١٠) تهافت الفلاسفة ص ٣٩ .

(١١) يقول زادة في (تهافته) ص٨ : «واعتراض عليه بعض الافاضل : بانا لا نسلم امكان وجود رغيف يتساوى جميع جوانبه ، ولو جاز مثل ذلك لاستحال ان يأكل الى ان يموت جوعا ، اذ المحال جاز ان يستلزم محالا آخر» . وهذا يذكرنا بمسألة حمار جوردان .

م٠غ : يقوم موقف الغزالى من قول الفلاسفة هذا على اعتراضين :

ض٠غ الاول : ان التمييز بين المثلين ممكن لارادتنـــا ، فهو ممكن بالاولوية للارادة الالهية «فانا نفرض تمرتين بين يدى المتشوق اليهما ، العاجز عن تناولهما جميعا ، فانه يأخذ احداها لا محالة ، بصفة شـــأنها تخصيص الشيء عن مثله ، حتى لو فرضنا المثلية بين التمرتين في الحسن والقـــرب وتيسر الاخذ»(١٢) .

ض٠غ الثاني : يقدم الغزالى امثلة من مذاهب خصومه ، يقولون فيها بتخصيص الارادة للشيء عن مثله بصفة في الفاعل للعالم ، فممكن ان يكون العالم بشكل وكمية غير هذه ، اكبر او اصغر . وكذلك في مسألة القطبين «على مذهبكم ، خصصتم المثلين في مسألتين : الاولى مسألة القطب ، فان السماء كرة متحركة على قطبين ثابتين ، الجنوب والشمال ، وكرة السماء متشابهة الاجزاء ، لانها بسيطة ، لاسيما الفلك الاعلى التاسع فانه غير مكوكب اصلا ، فما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية لها عندهم الا ويتصور ان يكون هو القطب ، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية ؟ والمســـألة الثانية : تعين جهة حركة الافلاك ، بعضها من المشرق الى المغرب ، وبعضها بالعكس مع تساوى الجهات ، ما سببها ، وتساوى الجهات كتساوى الاوقات من غير فرق»(١٣) .

ملاحظات حول اقوال الغزالى (ض٠غ الاول والثاني) :

حاصل اعتراضات الغزالى اربعة : الاولى : ان التمييز بين المثلين ممكن . الثانى : لابد لكم من القول بالارادة المخصصة للشيء عن مثله في تعين شكل

---

(١٢) تهافت الفلاسفة . ص٤٠ .

(١٣) تهافت الفلاسفة ، ص ٤١ــ٤٥ ، ومعراج ص٤٤ ، والاقتصـــاد ص ٤٤ ــ ٤٥ ونجد قوله بتخصيص احوال الحدث بالوقت والمقدار الخ . في «قواعد العقائد» ص٩٤ .

ومقدار العالم . الثالث : وكذلك في مسألة القطبين . الرابع : وفي مسألة الحركة المشرقية والمغربية .

وقبل ان ادخل في ردود الفلاسفة وابن رشد وحلولهم لهذه الاشكالات احب ان اوضح بعض النقاط التاريخية .

فاولا : اوضحت – فيما يتعلق بمسألة التخصيص والجواز ، التى يدخل فيها مسألة شكل ومقدار العالم – في اطروحتى تاريخ ظهور فكرة التخصيص Specification وانها لا تتأخر في ظهورها عن القرن الثالث الهجرى بالتأكيد . بل انها تعود الى اسبق من هذا ، الى مطلع القرن الثالث ونهاية القرن الثانى ، لانها تعتمد على فكرة الجواز Contingency ، التى نجدها عند ضرار ومدرسة الاعراض[١٤] . فقد كان ضرار ومدرسة الاعراض يرفضون الضرورة في الاشياء ، وينكرون السببية والفواعل الطبيعية ، ويرجعون كل علاقة مشاهدة بين سبب ومسبب الى فعل الله المباشر ، وينكرون وجوب الاصلح القائم على اساس انه ليس في الامكان خير مما كان
No Thin, potential is better than what exists.
التى كان يعتنقها بعض المعتزلة . وعلى كل حال ، فأنه من المؤكد اننا نجد فكرة التخصيص والجواز واضحة في اواخر القرن الثالث ، فهى واضحة عند الماتريدى والاشعرى . وبذلك يتبين ليس فقط كون الغزالى قد استعارها ممن سبقه ، بل وانها سابقة على الجوينى الذى ينسبها اليه ابن رشد والشهرستانى وونسنك . وهى اقدم كذلك من الباقلانى استاذ الجوينى ، الذى حاول ماجد

(١٤) انظر عن هذه لمدرسة وتاريخها «الفصل الثالث من القسم الثانى من اطروحتى ص٣٤٦ فما بعد . حيث يشار لاول مرة في تاريخ هذه الدراسات الى المدارس الكلامية في اصل العالم وتفاصيلها» .

فخرى ان يثبت انه اول من قال بها[١٥] . وفيمـــــا يلي بعض النصوص المؤيدة لهذا الحكم :

يذكر الشهرستاني عن الاشعرى قول الاخير : «لا معنى للمريد الا انه ذو ارادة .. ، ويحصل بالارادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل»[١٦] . ويقول الماتريدى في واحد من استدلالاته على حدوث العالم بمحدث غيره :

---

(١٥) تفاصيـــل هذه الاحكام في الفصل الثاني من القسـم الثـاني مـن اطروحتي ص٣٠٢ فما بعد ، ونظرا لانها مازالت قيد الترجمـــة الى العربية ، اضع بين يدى القارئ بعض المصادر بغية مراجعتها لمـن شاء .

نظهر فكرة التخصيص عند الجويني «الارشاد» . نشر لوسياني باريس١٩٣٨ ص١١ ومفصلا في الرسالة النظامية . نشر الكوثري . القاهرة ١٩٤٨ وترجمها وعلق عليها هالمون كلويفر . القاهرة ١٩٥٨ ويستعمل الجويني كلمة مخصص في كتـــابه : «لمع الادلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة» تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود . القاهرة ١٩٦٥ ص، ٨٠ فما بعد . اما اشارة ابن رشد والشهرستاني وونسنك الى الجويني ، كاول من قال بالتخصيص ، فنجدها في : ابن رشد «مناهج» . ضمن : «فلسفة ابن رشد» . نشر مولر ، ميونيـخ ١٨٥٩ . ص ٣٧ . والشهرستاني «نهاية الاقدام» . ص١٢ ، واشارة ونسنك في كتاب : بنس «مذهب الذرة» . ترجمة ابو ريدة القاهـرة ١٩٤٨ ص٣٩ . اما اشارة ماجد فخرى الى الباقلاني ففي مقاله :
The classical Islamic Argument for the exestence of God. M.W. April 1957. p. 139. Note. 29.

اما عن وجود فكرة التخصيص في اواخر القرن الثالث فنجدها في كتاب «المسائل» لابى رشيد ، ليدن ١٩٠٢ . ص ٦٥ و ٧٦ فما بعد .

و «التوحيد للماتريدى . مخطوط» Combrdgie, Add 3691 ص١٥ـ١٦ . وعن الاشعرى انظر الشهرستاني «الملل» . ج١ ص٨٦ .

هذا بالاضافة الى عدة كتب وبحوث اخرى تؤكد النتائج اعلاه ، لم نذكرها خوف التطويل .

(١٦) الشهرستاني «الملل» ج١ . ص٨٦ .

« انه لو كان بنفسه ـ اى لو وجد العالم بنفسه ـ ، لم يكن وقت احق به من وقت ، ولا حال اولى من حال ، ولا صفة اليق به من صفة • واذا كان على اوقات واحوال وصفات مختلفة ، ثبت انه لم يكن به • ولو كان ، لحاز كل شيء لنفسه احسن الاحوال والصفات ، فتبطل الشرور ، فدل وجودها على كونه بغيره»(١٧) •

ويقول الباقلانى : « الحوادث متجانسة ، ولا يجوز ان يكون المتقدم منها متقدما لنفسه ، لانه لو كان متقدما لنفسه لوجب تقدم كل ماهو من جنسه ، وكذلك لو تأخر لنفسه • في العلم بان المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم اولى منه بالتأخر ، دليل على انه له مقدما قدمه وجعله في الوجـــود ••• ، وكذلك اختصاص ما اختص من الاجسام بشكل معين مخصص ، لا يمكن ان يكون لنفسه او لصحة ـ أى لجواز ـ قبوله له ، لان ذلك لو كان كذلك، لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد ، حتى يجتمع فيه جميع الاشكال المتضادة ، وفي فساد ذلك ، دليل على بطلان هذا ، واثبات أن كل ذي شكل منها ، انما حصل كذلك بمـؤلف الفه وقاصـد قصـــد كونه كذلك»(١٨) •

ولعل النص التالى عن كتاب «المسائل» • لا يبقى للغزالى سوى الاعادة والتكرار ، في قوله عن الارادة المخصصة ، لذاتها ، بين المتماثلات وسواها • وهذا الكتاب صاحبه احد المعتزلة (٩٣٢ـ١٠٦٨م) • يقول « ان المعتزلة من البغداديين كانوا يشنعون على شيوخه من البصريين ، لقول الاخيرين بعدم جواز ان يفنى الله بعض الجواهر دون بعضها ، مع انها جنس واحد فكان البغداديون يقولون للبصريين : « جوزوا ان ينفى الفناء ـ الذى يوجده الله ـ

(١٧) الماتريدى «التوحيد» ص١٥ـ١٦ •
(١٨) التمهيد • ص٢٣ـ٢٤ •

بعض الجواهر دون بعض ، من غير مخصص ، كما انه يجوز ان يوجد القادر احد الضدين دون الاخر ، مع انه يصبح منه ايجاد كل واحد منهما» ويجيب المؤلف ابو رشيد ـ وهو قول ابو هاشم(١٩) وابو على من شيوخ المعتزلة ايضا : «هناك مخصص ، وهو كونه قادرا ، ولا يمكن ان يعلل بامر موجب ، لان ذلك يعود على تعلقه بالقادر بالنقض(٢٠) ... ، فان قيل : اليست الارادة تتعلق بهذا المراد دون غيره ، وان كان حالها معه كحالها مع غيره ؟ قيل له : « ليس الامر على ما قدرت ، من ان حالها معه كحالها مع غيره ، وذلك انها ، لما هى عليه ، تتعلق بهذا المراد دون غيره ، فلو تعلقت بغير هذا المراد ، لكان في ذلك قلب جنسها» (٢١) .

ثانيا : وفيما يخص احتجاج الغزالى بمسألة القطبين والحركات الشرقية والغربية ، فأن ثمة ما يدعونى الى الاعتقاد بان هذه المسألة اثيرت من قبل الفلاسفة والمتكلمين قبل الغزالى . فنجد ابن سينا يشير صراحة الى احتجاج بعض خصومه بمسألة اختلاف حركات الافلاك شرقية وغربية وما اشبه ذلك، فيقول : « اما لم قيل ان هذه الاحوال هى هكذا ... ، وما الحكمة في الحركة المستديرة ، ولم هى ، ولم بعضها شرقية وبعضها غربية ... (الخ من اسئلة) .. فذلك يضيق عن مثل هذا القصد ... وان الناس إعداء ما جهلوا»(٢٢) .

---

(١٩) ابو هاشم : هو «عبدالسلام بن ابى علي الجبائى . ت٣٢١ هـ وهو رئيس معتزلة البصرة بعد ابيه . وابو على : هو « ابو على الجبائى المار ذكره . ت سنة ٣٣٠ . واسمه محمد بن عبدالوهاب .

(٢٠) اى اذا اوجبنا على قدرة الله ان تتعلق بجميع الممكنات دون ان تكون قادرة على التعلق باى منها ، رفضنا بذلك كونها قدرة ، لانه ليس من معنى لان تكون القدرة قدرة ، اذا لم تكن قادرة على التخصيص لذاتها وليس لاى اعتبار آخر . وخلاف ذلك يجعل الله ناقصا اى غير قادر .

(٢١) المسائل . ص٧٦ . ونص مشابه ، ص٧٧ . وانظر كذلك ص٦٥ .

(٢٢) تسع رسائل . ص٣٤ الرسالة الثانية في الاجرام العلوية .

والحق ان ابن سينا يفصل الجواب على هذه الاشكالات من خـــلال فلسفته ، فهو يشرح ترتيب الكون والعناصر الاربعة ، وحركاتها المستقيمة ، وكون العالم كروى ، ولماذا ، واختصاص جرم الكل - الفلك الاخير - بحركة معينة واختصاص كل فلك وكوكب بحركة ، الخ . من المسائل ، ومنها : لماذا يكون العالم بهذا المقدار . ومن جملة اجوبته العامة : ان العالم كائن حي وسنفصل ذلك في اجوبة ابن رشد على اشكالات الغزالى هذه بعد الانتهاء من هذه الملاحظات .

على ان هذه الاسئلة موجودة قبل ابن سـينا ، فانها موجـودة في كتب ارسطو[٢٤] . وهذا ما يدل عليـــه كلام ابن رشـــد في شروحه عـــلى ارسـطو[٢٥] .

ومما يدل على ان هذه الاشكالات اثيرت قبل الغزالى ، اننا نجد عند ابن حزم صدى لها . يقول ابن حزم ، بعد ان يذكر اثارا تدل على الصانع ، مثل دوام دوران الافلاك على اختلاف مراكزها ، ودوران الافلاك كلها من غرب الى شرق ودوران الفلك التاسع الكلى على العكس ، وادارته جميع الافلاك مع نفسه ، فحدث من ذلك حركتان متعارضتان من حركة واحدة ، اقول ، يقول بعد هذا كله : «وليس يمكن البتة في حس العقـــل ان تكون هـــذه

---

(٢٣) فصل ابن سينا الجواب على هذه الاشكالات وسواها ضمنا في خلال عرضه لفلسفتـــه الطبيعيـــة ، مثـــل اختصـــاص كل كوكب بحـــركة معينـــة الخ ...

وعرضه لهذه الفلسفة مطول فلا يمكن سوى الاشارة اليه . النجاة ص٤٢٤-٤٩١ ، وكذلك عن سبب كروية العالم ص ٢٢٦-٢٥٨ وفي الشفاء يعرض لهذه المسائل : الالهيات ج٢ . ص٣٨٢-٤١٤ .

(٢٤) فاندنبرغ

Van Den Bergh : Op. Cit. Vol. 11. Note. 2. p. 21 : Note. 4, p. 28 and Note. 3. p. 30.

(٢٥) انظر جواب ابن رشد فيما يلى . عند الكلام عن حلول اشكالات الغزالى هذه ، حل ابن رشد .

المختلفات المضبوطة ضبطا لا تفاوت فيه ، من فعل طبيعته ، ولابد لها من صانع قاصد الى صنعه»[٢٦] . وفي نص آخر نجد ادراكا للمشكلة كما اثارها الغزالي . فحينما يتكلم ابن حزم عن علوم عصره ، وخصوصا علم الفلك ، يقبل ما وصل اليه هذا العلم ماعدا مسائل منها : القول بان الكواكب لها نطق وتدبير لما دونها . فيكفر الفلكيين ومن قال بهذا القول ويقول : « ان كان لا تأثير ـ أي للكواكب ـ في العالم ظاهر ، فليس تأثيرها تأثير ملك واختيار ، يدل على ذلك ما ذكرناه في كتابنا هذا ، من ان الكواكب مضطرة لا مختارة[٢٧] ، وانما تأثيرها كتأثير النار بالاحتراق والماء بالتبريد ... وما جرى هكذا ... وكل ذلك غير ناطق . والكواكب والافلاك جارية هذا المجرى ، لان تأثيرها تأثير واحد لا يختلف ، وحركتها حركة واحدة لا تختلف ، وليس كذلك المختارة . ولقد قال لى بعضهم ـ وقد عارضته بهذا ـ أن المختار الفاضل يلزم افضل الحركات فلا يتعداها ، وتلك الحركة الدورية هى افضل الحركات[٢٨] . فقلت له : وما دليلك على ان تلك الحركة افضل الحركات ؟ ومن اين صارت الحركة من شرق الى غرب او من غرب الى شرق ، افضل من الحركة من جنوب الى شمال ، او من شمال الى جنوب وكيف يكون عندكم افضل الحركات ، والافلاك الثمانية تنتقل من غرب الى شرق ، والتاسع من شرق الى غرب ، فأى هاتين الحركتين قلتم انها افضل عندكم وقد اختار الآخر الحركة التى ليست افضل ؟»[٢٩] .

---

(٢٦) الفصل ج١ . ص٢١ ـ ٢٣ .

(٢٧) يشير الى النص اعلاه . انظر النص قبل هذا عنه .

(٢٨) مراد مناقش ابن حزم ان سيرها على وتيرة وحركة واحدة ليس دليلا على انها غير مختارة ، لان هذه الكواكب فاضلة ، والفاضل يختار افضل الحركات ويواظب عليها لان تحوله عنها الى سواها تحول الى ماهو ليس افضل .

(٢٩) ابن حزم «الفصل» ج٢ ص٩٦ .

اجوبة ابن رشد والفلاسفة على هذه الاشكالات الغزالية :

سنعرض هنا لجواب ابن رشد عن ض٠غ ٠ الاول الذى يؤكد فيه الغزالى ، ان التمييز بين المثلين ممكن ، ثم جواب الفلاسفة على ض٠غ الثانى، ونعقبه بجواب ابن رشد ٠

١ - ج٠د على ض٠غ٠ الاول :

١ - تخصيص الارادة للمرادات المفروض انها متشابهة كاذب ، لان المرادات في هذه الحالة[٣٠] ليست متماثلة بل متقابلة [٣١] ٠ فأن قالوا : أنها اى المرادات متماثلة بالاضافة الى المريد الاول المقدس عن الاغراض ، وهذه الاغراض هى التى تخصص الشىء بالفعل[٣٢] عن غيره[٣٣] ، فان الجواب يكون هو : ان الاغراض المكملة لذات المريد مستحيلة على الله ، واما الاغراض التى لذات المراد ، مثل اخراج الشىء من العدم الى الوجود ، فانه لا شك في ان الوجود افضل له من العدم ، اعنى للشىء المخرج ، وهذه هى حال الارادة الاولى مع الموجودات ، فانها انما تختار لها ابدا افضل المتقابلين وذلك بالذات واولا [٣٤] ٠

(٣٠ ، ٣١) حالة ايجاد العالم منذ الازل او عدم ايجاده ٠ والحق ان العلاقة بين الوجود والعدم ، والايجاد وعدم الايجاد ، هى علاقة مقابلة لا مماثلة بين شيئين ٠ ولذلك فان اختصاص ارادة الله بالايجاد او بعدمه ، هو ليس من قبيل التمييز بين المثلين ٠ فسقط اعتراض الغزالى الاول كـله ٠

(٣٢ ، ٣٣) اى بالايجاد ٠ عن عدم الايجاد ٠

(٣٤) حاصل كلامه هنا « انه اذا سلمنا بان الله منزه عن الاغراض فيجوز ان يوجد اولا يوجد ٠ فان الايجاد هو افضل لنا وللعالم من عدم الايجاد فمن هنا يكون الايجاد افضل من عدم الايجاد ، فيكون في هذه الافضلية ترجيح للايجاد على عدمه ، وان كانت الارادة الالهية منزهه عـــن الاغراض ٠

٢ ـ اما عن ارادتنا ومثل التمرتين ، فانّ اخذ الانسان احدى التمرتين هو ليس تمييز المثل عن مثله ، وانما هو اقامة المثل بدل مثله ، فأى منهما اخذ بلغ مراده . فارادته انما تعلقت بتمييز اخذ احديهما عن الترك المطلق ، لا بأخذ احديهما وتمييزه عن ترك الاخرى ، اعني اذا فرضت الأغراض فيهما متساوية ، فانه لا يؤثر احديهما على الثانية وانما يؤثر اخذ واحدة منهما ايهما اتفق ويرجحه على ترك الاخذ[٣٥] فالارادة مستحيل ان تمييز احد المثلين وترجحه على صاحبه بما هو مثل . فان كان وجودهما من حيث هما شخصان ، فكل شخصين يغاير احدهما الثاني بصفة خاصة به ، فان تعلقت الارادة بالمعنى الخاص من احدهما ، تصور وقوع الارادة باحدهما دون الثاني ، لمكان الغيرية موجودة فيهما[٣٦]. فاذا ، لم تتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان[٣٧] .

---

(٣٥) اما في مثل ايجاد الله للعالم او عدم ايجاده ، فمثل التمرتين لا ينطبق ، لان الايجاد ليس كعدم الايجاد ، واذا سلمنا بانطباقه ، فهو دليل على ان الايجاد ـ ويساوى هنا اخذ احد التمرتين ـ هو افضل للمريد من عدم الايجاد ـ ويساوى هنا الترك المطلق للتمرتين ـ فصح ان الارادة يستحيل ان تميز المثلين ، اذا سلمنا بامكان وجودهما .

(٣٦) ولكن رأينا في هذا المثل «مثل الايجاد وعدم الايجاد» ، ان المسألة ليست مسألة مثلين بل متقابلين . وامكان وجود المثلين مستحيل ، لان الشيئين بما هما شيئان او شخصان ، لابد ان يختلف احدهما عن الاخر بالمكان وبجهته منا الخ . . كما رأينا في ج٢ف . انظر ص ١٦٧ أولها .

(٣٧) تهافت التهافت ص ٣٨ـ٤١ .

٢ ـ ج•ف على ض•غ الثانى : قلنا ان اعتراض الغزالى هذا يتضمن اشياء ثلاثة ، مسألة لماذا يكون العالم بهذا المقدار والشكل ، ومسألة القطبين ، ومسألة الحركات المشرقية والمغربية للافلاك •

وجواب الفلاسفة على المقدار والشكل هو : "النظام الكلى للعالم لايمكن الا على الوجه الذى وجد العالم به ، فلو كان العالم اصغر او اكبر مما هو الان عليه ، لكان لا يتم هذا النظام • فالكبر والصغر وما شابه مختلفـــة[٣٨] ، ولا بعد في ان يتميز الشىء عن خلافه لتعلق نظام الامر به • واما الاوقات ، فمتشابهة قطعا بالنسبة الى الامكان والى النظام[٣٩] • ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق بعد ما خلق او قبله بلحظه لما تصور النظام ، فان تماثل الاحوال يعلم ضرورة»[٤٠] • ويبدو ان الغزالى اقتنع بهذا الجواب ، لانه لم يعلق عليه وتركه الى المسألتين الاخيرتين ، مسألة القطب ومسألة الحركات •

اما جواب الفلاسفة على القطبين والحركات ـ كما ينقله الغـزالى في التهافت ـ فليس بجواب كامل ، والظاهر ان الغزالى تعمد ذلك ، لانه مطلع

---

(٣٨) اى ان كون العالم كبيرا او صغيرا ليس من الامور المتمـاثلة ، بل المختلفة • وتمييز الارادة للمختلفات ، واختيار بعضها بسبب ما يترتب على الاختلاف من نتائج ، مثل ان يتعلق نظام العالم به ، امر جائز • لان مثار المشكلة هو : تمييز الارادة للمتماثلات ، وليس ها هنا في شكل ومقدار العالم تماثل بين ان يكون على هذه الوضعية او عـــلى وضعية اخرى •

(٣٩) اما بالنسبة للاوقات ، وهى المشكلة التى يرى الفلاسفة انه يستحيل على الارادة ان ترجح وقتا منها ، بسبب انه اصلح او اكمل للنظام ، او انه ممكن ايجاد العالم فيه اكثر من غيره من الاوقات ، لانها متماثلة قطعا من حيث لا يوجد الا الله ، وانه لا غرض له يتم بوقت دون وقت ، كما انه لا فرق على المخلوقات في ان توجد في أية لحظة ، بل وجودهـا ازلا افضل لها من عدم الوجود ازلا • فالاوقات متماثلة لا متضادة او متقابلة او مختلفة ، فلا مرجح فيها لترجيح وقت على آخر •

(٤٠) تهافت الفلاسفة • ص٤١ـ٤٢ •

على فلسفة ابن سينا على اقل تقدير ، فكان من الممكن ان يجد فيها الجواب لهما . ان كل ما فعله هو انه قدم لمسألة القطبين شبها لا جوابا حقيقا . اما عن مسألة الحركات المشرقية والمغربية ، فقدم جزء الجواب عليها ، لا كله وحاصله : « ـ لو كان الكل ـ اى كل الكواكب والافلاك ـ يدور من جهة واحدة لما تباينت اوضاعها ، ولكان الكل على وضع واحد من الحركة ، وهذه الاوضاع المختلفة مبدأ الحوادث في العالم»(٤١) .

حقا ان هذا واحد من اوجه التخلص من هذا الاشكال ، ولكنه مرتبط بمسألة كون العالم جسما حيا ، وكل فلك كذلك . ومرتبط بهيكل فلسفتهم الطبيعية . وما سنعرضه من جواب ابن رشد ، هو جواب ابن سينا والفلاسفة قبله ، كما يتضح ذلك من الرجوع الى فلسفتهم الطبيعية . ولذلك ساكتفى باشارتي الى كتب ابن سينا التى تعرض فلسفته الطبيعية(٤٢) ، معتمدا على عرضى لجواب ابن رشد .

ج.غ. عليهم : المهم ان تبينوا : لم اختص الفلك الاعلى بالتحرك من المشرق ، والذى تحته بالعكس ، وكل ما يمكن تحصيله بهذا ، يمكن تحصيله بذاك ؟ .

ج.ف عليهم : الجهتان متقابلتان متضادتان ، فكيف يتساويان ؟.

ج.غ. عليهم : قلنا هذا كقول القائل : التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان ، فكيف يدعى تشابهما(٤٣)؟

---

(٤١) تهافت الفلاسفة . ص ٤٥ .

(٤٢) انظر مكان بحثه لفلسفته الطبيعية وبرهنته على جميع المسائل التى سيتضمنها جواب ابن رشد ، في كتبه المذكورة في نوت ٢٣ ص١٧٣ من هذا البحث .

(٤٣) تهافت التهافت ص٤٥ـ٤٦ .

٣ – ج٠د٠ على ض٠غ٠ الثاني :

الجواب على النقطتين – القطب والحركات المشرقية والمغربية – ، عند الفلاسفة ، انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام – اربع منها عناصر هى الهواء والماء والنار والارض ، والخامس يسمونه العنصر الخامس او الاثيرى – • وهنا يفصل ابن رشد فكرتهم عن تفسير حركات العناصر الاربعة وهى الحركة المستقيمة ، ثم كون العالم كرويا ، وحركة الجرم الكروى ، وتناهى العالم من جهة انه جسم كروى ، فاثبات تناهى الاجسام ، واستحالة الخلاء ، وعن تكون الاجسام في عالمنا – عالم الكون والفساد – بسبب امتزاج العناصر الاربعة بفعل حركة الاجرام السماوية ، وان هذه الاجسام الاربعة من اجل هذه الحركات المختلفة التى للاجرام السماوية ، لاتزال في كون دائم وفساد دائم – اعنى في اجزائها – وانه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام •

وبالنظر لاهمية هذا النص الرشدى ، لكونه مختصرا جامعا ويعطى فكرة للقارىء عن تصور الفلاسفة للعالم وتكونه بتسلسل ، فاننى هنا ابرز اهم خطوطه : – قام البرهان عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام : جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوى الكرى المتحرك دورا ، واربعة اجسام : احدها ثقيل مطلق ، وهو الارض التى هى مركز كرة الجسم المستدير ، والاخر خفيف مطلق ، وهو النار التى هى في مقعر الفلك المستدير ، ثم يلى الارض الماء ، وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء ، خفيف بالاضافة الى الارض ، وعكس ذلك الهواء الذى يلى الماء • وسبب استيجاب الارض للثقيل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرة ، ولذلك كانت هى المركز الثابت • وسبب خفة النار ، انها في غاية القرب • وما بينها وجد فيها الخفة والثقل لكونهما في الوسط • ولولا الجسم المستدير لما كان هنالك

لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ، ولا فوق ولا اسفل بالطبع * ولا كانت مختلفة بالطبع ، اى ان شأن الارض ان تتحرك الى موضع مخصص ، وكذلك النار وما بينهما • وان العالم انما يتناهى من جهة الجسم الكرى ، وذلك ان الكرى متناه بذاته وطبعه ، اذ كان يحيط به سطح واحد مستدير • واما الاجسام المستقيمة ، فليست متناهية بذاتها ، اذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان • وانما هي متناهية لانها في وسط الجسم الكرى الذي لا يمكن فيه لا زيادة ولا نقصان ، ولذلك كان متناهيا بذاته ، ولذلك كان الجرم المحيط بالعالم كريا • ولا يصح الا ان يكون كريا والا اما تنتهي الاجسام الى اجسام الى غير نهاية او الى خلاء ، وكلاهما مستحيل • فكل عالم فرض ، لايمكن ان يكون الا من هذه الاجسام الخمسة • وان كل جسم : اما مستدير الحركة ، او متحرك بالاستقامة الى اعلى او الى اسفل • وانه بحركات الاجرام السماوية يمينا وشمالا – حركة شرقية وغربية – امتزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة • وان هذه الاجسام الاربعة لاتزال من اجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم ، اعنى في اجزائها ، وانه لو تعطلت حركة منها لفسد هذا النظام ، اذ كان ظاهرا ان هذا النظام يجب ان يكون تابعا للعدد الموجود في هذه الحركات ، ولو كان اقل او اكثر لاختل هذا النظام ، او لكان نظاما آخرا ••• وهذا كله فلا تطمع ههنا في تبيينه ببرهان ، وان كنت من اهل البرهان ، فانظره في مواضعه[(٤٤)] •

فحاصل هذا ، ان اختلاف وتعدد الحركات الفلكية ، ضروري لتفسير تكون اجسام العالم الارضي واستمرار الكون والفساد (بالمعنى الارسطي) •

---

(٤٤) : تهافت التهافت • ص٤٤–٤٧ • وهو هنا لم يبرهن هذه الدعاوى، ولكنه في شروحه لكتب ارسطو سواء في «السماع» او «السماء والعالم» أو «ما بعد الطبيعية» او «تفسيره لما بعد الطبيعة» برهن على كل هذه الاقوال •

وكما قلت فان هذه الاحكام ـ وهى خلاصة فلسفتهم الطبيعية وفلسفتهم الكونية ـ عامة ولا يمكن عرضها هنا • ولعل في النص التالى ما يغنى الى حد ما في هذا السبيل •

يقول ابن رشد في واحد من كتبه التى عرض فيها لهذه المسائل مبرهنة واعنى به كتاب «السماء والعالم» ما يلى :ـ

للجرم السماوى حركات كثيرة ، «فانه لولا كثرة الحركات ، لم يتم ها هنا الكون»(٤٥) •

ويقدم ابن رشد في «تهافت التهافت» جوابا يسميه «اقاويل تفيد غلبة الظن ، وتحرك الى وقوع اليقين ، وهى اقاويل فيها بعض الاقناع ••• ، وان كنت تحب ان تكون من اهل البرهان فعليك التماسه في موضعه•••»(٤٦) •

وهذه الاقاويل هى : «ان كل كرة سماوية هى حية من قبل ان لها شكلا ومقدارا محدودا ، ولانها متحركة بذاتها من جهات محدودة ، لا من اى جهة اتفقت ، ولا من خارج مثل المغناطيس ، وكل ما كان كذلك فهو حى • واذا صح انها حية ، صح فيها مواضع هى اقطاب بالطبع ، لا يصح ان تكون الاقطاب منها في غير ذلك الموضع ، كما ان الحيوانات التى ها هنا لها اعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من اجسامها لافعال مخصوصة ، وليس يصح ان تكون في مواضع اخر منها مثل اعضاء الحركة • والاقطاب هى من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الاعضاء ، اعنى انها اعضاء الحركات •

---

(٤٥) السماء والعالم • ص٤٢ـ٤٣ وتفصيل اثر المحركات وانواعها على الكون والفساد في كتابه (الكون والفساد) • ضمن رسائل ابن رشد حيدرآباد ، ١٣٦٥ • ص٢٦ـ٢٩ •

(٤٦) قوله : «اقاويل» ، لانه يعرضها هنا عرضا اقناعيا ، لانها غير مبرهنة هنا • ولكنه يعرضها ببراهينها في كتبه الاخرى ، مثل رسائله ، وتفسير ما بعد الطبيعة • وساستشير هذه الكتب كلما امكن•

ولا فرق بين الحيوان الكرى الشكل في ذلك والغير الكرى ، الا ان هذه الاعضاء تختلف في الحيوان الغير كرى بالشكل والقوة ، وهى في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ••• فاختلاف الاجرام السماوية في مواضـــع الاقطاب منها ، هو مثل اختلاف الحركة في كل حيوان ها هنا ، في الموضع الاوفق لطباع ذلك الحيوان ، او في الموضع الذي لايمكن غيره في حركة ذلك الحيوان ، وذلك ان ليست الاجرام السماوية واحدة بالنوع ، كثيرة بالعدد، بل هى كثيرة بالنوع كاشخاص الحيوانات المختلفة ، وان كان ليس يوجد الا شخص واحد من النوع فقط • وهذا الجواب هو بعينـه في جـــواب : لم كانت السموات تتحرك الى جهات مختلفة ؟ وذلك ان من جهة انها حيوانات ، لزم ان تتحرك من جهات محدودة ، كالحال في اليمين والشمال والامام والخلف، التى هى جهات محدودة بالحركات للحيوان ، الا انها في الحيوانات المختلفة ، مختلفة بالشكل والقوة ، وهي في الاجسام السماوية مختلفة بالقوة • ولهذا ما يرى ارسطو ان للسماء يمينا وشمالا واماما وخلفا وفـوقا واســـفل ، فاختلافها في جهات الحركات هو لاختلافها في النوع ••• وهذا كله بين ههنا بهذا النحو من الاقناع ، وهو بين في موضعه ببرهان • وهـو ظاهـر قوله تعالى : لا تبديل لكلمات الله[٤٧] ، ولا تبديل لخلق الله[٤٨] ، وان كنت تحب ان تكون من اهل البرهان ، فعليك التماسه في موضعه • ومنه يتبين خلل الحجج التي احتج بها ابو حامـد ههنـــا عـــن القطبين وتمـــاثل الحركات ••• »[٤٩] • ويقول بعد ذلك : « فتوهم الجرم السماوى الاول ـ المحيط ـ حيوانا واحدا بعينه ، اقتضى له طبيعة ـ اما من جهة الضرورة

(٤٧) قرآن (١٠ : ٦٥) •

(٤٨) قرآن (٣٠ : ٢٩) •

(٤٩) تهافت التهافت ص٤٧ـ٤٩ •

او من جهة الافضل ـ ان يتحرك بجميع اجزائه حركة واحدة من المشرق الى المغرب ، وسائر الافلاك اقتضت طبيعتها ان تتحرك بخلاف هذه الحركة . وان الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي افضل الجهات ، لكون هذا الجرم هو افضل الاجرام ، والافضل في المتحركات واجب ان تكون له الجهة الافضل»(٥٠) .

ويقول ابن رشد في مواضع اخرى من التهافت : «الاجرام ذوات عقول ، بدليل انها تتحرك الى الحركة بما هي حركة ، وما هذا شأنه فهو متشوق لها ، والذي يتشوق الحركة فهو متصور متصور لها ضرورة . وكذلك يدل عليه ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معا ، اعنى الشرقية والغربية ، وذلك شيء لا يمكن عن الطبيعة ، فان المتحرك بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط(٥١) . وقد سبق تبيان سبب قولهم ان السماء لها عقل ، وابينها : انه لما تبين عندهم ان المحرك لها هو عقل بريء عن المادة ، لزم ان لا يحرك الا من جهة ماهو معقول ومتصور(٥٢) ، وعليه فالمتحرك عنه لابد عاقل

---

(٥٠) تهافت التهافت ص٥٠ .

(٥١) هي الحركة المستقيمة : اما من اسفل الى اعلى ، كالهواء والنار لخفتيهما ، واما من اعلى الى اسفل مثل الارض (التراب) والماء لثقلهما .

(٥٢) ما يقدمه من اسباب ، فمختصر هنا وغير تام ومفيد لمن لا يعرف مبادىء اقوالهم الطبيعية . فتراجع في كتبه التي اشرت اليها عند ابن سينا ص١٧٣ حاشية ٢٣ . وفي كتب ابن رشد المذكورة في حاشية ٥٣ ، اسفل ٥٣ ، اسفل .

(٥٣) فلاسفتنا يعيدون نظرية ارسطو في «المحرك كمعشوق وعلة غائية» . وذلك انه لما اوصل الدليل ارسطو وفلاسفتنا الى ان لكل حركة محرك ، وان لحركة العالم الكلية محرك ، وان هذا المحرك لايحرك بالتماس والدفع ، لانه ليس ماديا ولاسباب اخرى لا مجال لذكرها ، اضطروا الى افتراض ان العالم نفسه يتأمل الله الكامل ، فتحدث فيه اشواق ، تدفعه للحركة تشبها بالله وللوصول الى كماله ، ولما كان لااملاء ولاخلاء خارج العالم ، والعالم كرى ، وحركته اللائقة به هي الحركة الدورية في

ومتصور . وكذلك دليل آخر : هو ان حركتها شرط في وجود ما ههنا من الموجودات وحفظها ، وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق . وهذه الاشياء لاتبين في هذا الموضع الا بيانا ذائعا ومقنعا ....» اما جواب : لم اختلفت الحركة المشرقية والمغربية ؟ فهو : «كما انه ليس من جواب لمن يقول : لماذا تتحرك النار الى اعلى(٥٤)؟ أو لماذا يقدم الحيوان رجلا ويؤخر اخرى ؟

موضعه ، صار يتحرك دائما ، ومن حركته انتظمت الاشياء داخله . ولكن تشوق العالم لا يكون اذا لم يكن ذا حياة ، لذلك افترضوا انه حي ، وان له عقولا بريئة عن المادة ، بها يعشق ويتأمل الله ، والا اذا كانت مادية ، لم تستطع ادراك ماهو ليس بمادي . ولما كان لكل كوكب وفلك حركته المخالفة لحركة العالم ككل — التي هي الحركة من المشرق الى المغرب — ، كما ان لكواكبه وافلاكه حركات ومحاور مختلفة ، افترضوا لكل منها عقلا فتعددت العقول المحركة . ولما كان لالقاء بين العقل والمادي الا بمتوسط ، فيه الطبيعتان ، افترضوا ان للعالم ككل نفسا ، ولكل فلك نفسا . وهذه الامور كلها عندهم مبرهنة مترابطة وسيأتي فيما بعد نص يوضح جوهر هذه النظرية عند ابن رشد ومغزاها ، الذي لا اراه — وان اختلف في التفسير عن الجاذبية ونظرية انشتاين — يناقض جوهر المسألة حديثا ، وهو الاصرار على الضرورة في الاشياء ، والترابط العلي بين اجزاء العالم كلها ، وارتباطها ارتباطا عضويا ، نسميه السنن الطبيعية ونسميه الجاذبية او ما شئنا ، رغم ان قولنا : (جاذبية) و (كهربائية) ، ليس ادراكا لجوهر هذه الاشياء ومعناها ، انما هو احصاء وقياس واستقراء لظاهرها . وفرق كبير بين ؟ ان ندرك ما وراء الظاهرة اى كنهها ، وبين ان نقيسها ونراها .

وتفصيل هذه المسائل عن ارسطو انظر ص١١ نوت ٧ من هذا البحث . وعن ابن سينا ص١٧٣ حاشية ٢٣ اين رشد من هذا البحث .

وعن ابن رشد انظر الى جانب ما ذكرناه من نصوص : «السماع الطبيعي» ص٢٥—٤٤ ، ١٢٤ فما بعد . «والسماء والعالم» ، المقالة الثانية كلها ، والمقالة الرابعة «والكون والفساد» ، المقالة الاولى والثانية . و «ما بعد الطبيعة» ، خصوصا المقالة الرابعة ص١٢٦—١٧١ .

(٥٤) هذه المسألة : اثارها ابن سينا ايضا . ومفادها هنا وعند ابن سينا : ان العقل لايستطيع ان يذهب أبعد من القول ان طبيعة النار الخفيفة

ولماذا يقدم اليمين قبل اليسار ؟ سوى ان هذه اختصت بذلك لطبيعتها ، فكذلك الامر مع حركة السماء ... اما كون السموات تتحرك بحركتين متضادتين ، - ما عدا الحركة اليومية - فلضرورة تضاد الحركات ههنا ، اعني حركة الكون والفساد . وليس في طبيعة العقل الانساني ان يدرك اكثر من هذه الاقاويل بامثال في هذا الموضع » .

واذا كان ابن رشد يشير مرارا ، الى ان موضع بيان هذه المسائل بيانا

ان تصير الى اعلى . فأن قيل : لم لم ينعكس الامر فتصير الى اسفل ؟ ولم يكون هذا الجسم حارا دون البارد ؟

والجواب : هو ان طبيعة الجسم هي كذلك ، فان رغب في جواب وراء ذلك فلا جواب سوى ان ارادة الله اقتضت ذلك . وقد يلوح هنا ان الغزالي محق اذن في ارجاعه تخصيص وقت دون آخر الى الله ، او قوله : لم تكون هذه الحركة لذلك الكوكب ، او هذه الطبيعة لذاك الشيء ؟ وهو الامر الذي ادى انكار القول به عنده وعند الاشعرية الى انكار السببية الطبيعية ، والى القول بان ما سميته ارتباطا عليا ، هو بفعل العادة والتكرار ، وان النار لا تحرق بل الله هو الفاعل المباشر ، اقول قد يلوح من قول ابن رشد وقول ابن سينا - انظر ص٤١ فما بعد من هذا البحث - ان الغزالي محق . والحق غير هذا ، لان هؤلاء يرون - كما يوضح نص ابن سينا بصراحة وكل فلسفة الرجلين - ان الارادة الالهية انما تختص بافضل الاشياء ، فالله منذ الازل أوجد العالم بهذا الوضع وجعل الخفيف الى اعلى والثقيل الى اسفل والفلك يدور كذا الخ من خصائص الاشياء ، مثل ان النار في طبعها الاحراق والثلج في طبعة التبريد . فالعالم ضروري لا جائز او ممكن ، لانه مرتبط بواجب وجود فعله وارادته دائمة وحكيمة ، تختار ماهو افضل ولا تتحول عنه ، ومن هنا فان فلاسفتنا على الرغم من ارجاعهم كل شيء الى الله ، فانهم لاينفون الضرورة السببية ، لان في نفيهما نفي لله نفسه ونفي للمدبر ، كما لاحظ ابن رشد ومن بعده القديس توما الاكويني (ابن رشد « تهافت التهافت ص٩٢ . وتوما الاكويني:

Thomas Aquinas: The Summa Contra Gentiles. London 1923 ff. vol. 3. Part. 2. P. 165—172.

وحول التفاصيل عن نتائج نفي السببية ، ونفاتها : انظر اطروحتي . القسم الثاني الفصل الثاني . ص٢٧٤ . نوت (٤) . وص ٣٥٣ - الفصل الثالث من القسم الثاني نوت (٣) .

برهانيا يوجد في كتبه الاخرى ، فاننا لا نستطيع ان نجـلب ما قاله في تلك الكتب هنا ، لانه طويل مترابط يحتم لفهم جزئياته عرض فلسفته كلهـا ، خصوصا الطبيعية وما وراء الطبيعة وهذه تحتل كتاب «السماع» ، و«السماء والعالم» ، و «الكون والفساد» ، و «الآثار العلوية» ، و «ما بعد الطبيعة» ثم «تفسير ما بعد الطبيعة» باجزائه الضخمة الثلاثة • ولذلك اقتصر على بضعة اقتباسات ، وانصح القارىء بمراجعة كتب ابن سينا الطبيعية حيث اشرت سابقا ، وهذه الكتب الرشدية •

يقول ابن رشد في السماء والعالم : «توجد ـ الجهات الست ـ للجسم بما هو جسم(٥٥) • وتوجد للجسم السماوى لكونه متنفسا(٥٦) • وعنـد ارسطو ان جهة اليمين هى المشرق للوضع المسكون ، واليسار هى المغرب للموضع المسكون بأسره ، وجهة الفوق هى القطب الجنوبى وجهة الاسفل

(٥٥) الحركات الست من اسفل الى اعلى وبالعكس ، من يمين الى يسـار وبالعكس ، من يمين الى يسار وبالعكس ، من امام الى خلف وبالعكس• المقالة الرابعة ، ص١٣٠ـ١٣١ •

(٥٦) اى حيا • وسنذكر نصا يبين فيه معنى الحياة في تهافت التهافت • ويقول في (ما بعد الطبيعة) : «الدليل على انه ـ اى الجرم السماوى ـ متنفس ، هو انه متحرك ، فهو اما يشتاق الحركة نفسها ، او لازم الحركة نفسها ، او الامرين جميعا ، او نهاية الحركة • والاخير غـير جائز ، والا فقد كان يسكن • واما البقية فان كل ما يشتاق الحركة او لازمها فهو متنفس ومتشوق ، لان الحركة فعل النفس ولولاها لـم يوجد الا المتحرك فقط •••» (ويورد ابن رشد دليـلا للاسـكندر الافروديسى وهو) : «ليس يمكن ان يكون الافضل من المتنفس ـ اى الجرم الفلكى الذى هو افضل منا ـ غير متنفس» • ثم يبين ابن سينا انه ليس بحاس ولا متخيل ، وانه لتعقله الله يتشوق اليه ، وان هذا التشوق لا يكون لجسم آخر ، والا تسلسل الامر الى ما لا نهاية ، ولا الى ما هو اخس من الاجسام ، لان الافضل والاكمل لايكون محركه ما هو اخس •

هى القطب الشمالى • ويرى ان هذا هو السبب في ان حركته[٥٧] كانت من المشرق الى المغرب ولم تكن بخلاف ذلك • والمثال على ذلك : لو توهمت رجلا قد ادار على نفسه فلكا ، ويمينه في المشرق وشماله في المغرب ووجهه فوق الارض ورأسه في القطب الجنوبى وساقاه في القطب الشمالى ، وابتدأ يحرك الفلك من غير ان يتغير وضعه لمكان ـ في هذا المثال ـ مبدء التحريك للفلك هو في جهة المشرق الى ما فوق الارض • واذا كان هذا هكذا ، فانما ذهب الى ان له يمينا ويسارا واماما وخلفا ، من جهة ان له جهة مخصوصة يتحرك منها واليها • واذا كان له جهة مخصوصة ، فمبدأ التحريك في تلك الجهة ضرورة ، لا على ان مبدأ التحريك في تلك الجهة متنقل ومتبدل بتبدل اجزاء الجرم السماوى في تلك الجهة المخصوصة ، والا ، لعاد اليمين يسارا واليسار يمينا ، بل على ان مبدأ التحريك ثابت وان تبدلت فيه اجزاء الكرة • وذلك واجب ، من قبل ان المحرك هناك ليس في موضوع ـ اى بلا مادة وليس في جسم ـ وهذا هو الفرق بين مبدأ الحركة في الحيوان ، والذى في هذا الجرم ، لانه في الحيوان مبدأ الحركة هو في موضوع مخصوص وهو جزؤه اليمين • ولما اعتقد قوم انه يريد ـ اى ارسطو ـ باليمين واليسار مواضع مخصوصة من هذا الجسم ، لا مواضع في الجهات ، اشكل عليهم هذا وقالوا كيف تفهم هذا ، واليمين منه يسارا»[٥٨] •

ثم يقدم دليلين على ان الفلك متنفس[٥٩] •

ويعرض ابن رشد لمسألة حركة الكواكب من المغرب الى المشرق فيقول : «ههنا مشكلة عويص ، وهو ان الافلاك التى دون الفلك المحيط

---

(٥٧) اى حركة الفلك المحيط •

(٥٨) النسماء والعالم ، المقالة الثانية ، ص١٨ـ٤١ •

(٥٩) كذلك • ص ٤١ • وقد كررها في «ما بعد الطبيعة» • ونقلتهما في حاشية (٥٦) • ص١٨٧ من هذا البحث •

لا تتحرك بحركة الفلك المحيط على جهة الدفع والجذب ، وبالجملة على جهة القسر ، ولا هي في هذه الحركة ـ من الشرق الى الغرب مع حركة الفلك المحيط ، وهي الحركة الثانية لهذه الافلاك التي تعاوض حركتها اليها بطبعها من الغرب الى الشرق(٦٠) ـ متحركة بذاتها ، اذ حركتها بذاتها هي من المغرب الى المشرق ولا يمكن ان يكون الشيء متحركا بذاته من جهتين مختلفتين في حال واحدة على فلك واحد . فاذا لم يبق الا ان حركة هذه الكواكب السيارة من المشرق الى الغرب ، هو تابع لحركة المحرك من خارج ، والتي تظهر انها على جهة القسر ، وذلك ممتنع على هذه الاجسام من جهة ما هي ازلية .

وبعد ان يعرض ابن رشد هذه المشكلة وبلا حل ، هذا العرض ، يجيب قائلا :

« المبادىء التي عندنا قليلة وسنبذل جهدنا . مهنا يشبه الأمر بالحيوان، فان له حركة كلية وهي نقلته في المكان . وحركات جزئية ، وهي تحريكه بعض اعضائه . وهو انما صار واحدا بالقوة الواحدة التي توجد مشتركة لجميع جسده ، وصار له اعضاء كثيرة من جهة ان له قوى جزئية كثيرة . ولكن لما كانت اعضاؤه ليست متشابهة ، ولا تحل فيها القوى النفسانية حلولا واحدا، (مثلا ان الماء الغريزى متحرك فيه بذاته ، وعنه يتحرك العضل ، واليد تحتاج مع العضل الى الرباط والوتر) لان في اعضائه مبادىء مضادة للقوة النفسانية ، كان تحريكها عن القوى النفسانية قسرا ، واحتاجت ان تكون الاعضاء متصلة غير منفصلة . واما الجسم السماوى ، فهو واحد من جهة القوة المشتركة فامكن ان يتحرك كأنه عظم واحد ، وان كانت اجزاؤه منفصلة ـ كواكب وافلاك متعددة منفصلة ـ وذلك لبساطة اجزائه وتشابهها ،

(٦٠) ما بين شارحتين ، تفسيري .

ولانه ليس فيها مبدأ مضاد • ونشاهد امثلة ذلك في بعض الحيوان والنبات لبساطة اجزائه اذا فصل منه جزء كان نباتا ايضا»[٦١] •

واحب ان الفت نظر القارىء مكررا الى اهمية هذا التفسير – حتى لو جردناه من ارتباطاته الميتافيزيقية – من حيث جوهره • فسواء صح وجود قوة الهية ومدبر ، ام لم يصح ، فأن جوهر المسألة في هذا التفسير الارسطى : هو الاصرار على وجود ترابط بين اجزاء الكون بحيث يفسر كله اجزاءه ، واجزاؤه كله ترابطا عضويا ينأى به عن الفوضى والعشوائية المطلقة • واحب بصورة خاصة ان يلتفت القارىء الى مشابهة الجملة التالية من النص اعلاه لمبدأ الجاذبية لنيوتن ، او لنظرية الدفع نحو التحدب لانشتاين[٦٢] • والجملة هي : «واما الجسم السماوى ، فهو واحد من جهة القوة المشتركة، فامكن ان يتحرك كأنه عظم واحد ، وان كانت اجزاؤه منفصلة» • وبنفس الروح والمنظار يمكن النظر الى قولهم : ان الافلاك ذات حياة ، فأن هذه تعبيرات للدلالة على احساس هؤلاء الفلاسفة بوجود النظام في الكون ، ووجود تأثير وارتباط متبادل بين بعضها البعض ، تسمية اليوم جاذبية ، او نضع له اسما آخر كما فعل انشتاين • وان كانت هذه التفاسير لا تستبعد افتراض قوى ما ورائية الهية تكون الجاذبية او بديلها مظاهر لها ، او تكون هي هذه القوى لمن اراد ان يجرى في الخط المثالى اللامادى • والحق ان الناظر في كتبنا الاسلامية يجد ان باحثينا سواء كانوا مبتكرين او مكررين لليونان وسواهم ، لم يستبعدوا نظرية «الجذب» و «الدفع» ، ولم يستبعدوا حتى

---

(٦١) السماء والعالم • المقالة الثانية • ص٥٩–٦١ • ويكرر ابن رشد ذلك في «السماع الطبيعى» • ص٢٥–٤٤ ، ١٢٤ فما بعد • وفي «السماء والعالم» ، المقالة الاولى حتى ص٢٦ •

(٦٢) احيل القارى الى كتب : عبدالرحمن مرحبا ، بالعربية «انشتاين» بيروت ، ١٩٦٢ ، وكتابة «النسبية» بسبب قلة البحوث عنه بالعربية •

جزئيات الفلك الحديث ، مثل نظرية كوبر نيكوس القائلة : بأن الارض تدور حول الشمس • وبهذه الروح احب ان ينظر القارىء في النص المهم التالي عن «تهافت التهافت» الذي يحاول ان يفسر فيه ابن رشد معنى ان العالم حيوان وله ولكل فلك او كوكب عقل ونفس ، ونوع الارتباط بين هذه الاشياء ، وتأثيرها على العالم الارضي والعناصر ومكوناتها :

«ومذهب القوم القديم : هو ان ههنا مبادىء ، وهي الإجرام السماوية ، ومبادىء الاجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد(٦٤) هي المحركة للاجرام

---

(٦٣) في كتاب : «عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات» للامام زكريا بن محمد بن محمود القزويني ، الذي كتبه لعطاء الملك ابن محمد بن محمد ما يلي :_ «فصل في اختلاف اراء القدماء في هيئة الارض • قال بعضهم : انها مبسوطة التسطيح في اربع جهات ، المشرق والمغرب والشمال • وقال بعضهم : هي كشكل الترس • ومنهم من زعم: انها كهيئة الطبل • وذهب آخرون : الى انها كنصف الكرة • والذى يعتمد عليه جماهيرهم ان الارض مدورة كالكرة ، موضوعة من جوف الفلك كالمحة في جوف البيضة • وانها في الوسط على مقدار واحد في جميع الجوانب ، ومن القدماء من اصحاب فيثاغورس من قال : الارض متحركة دائما على الاستدارة ، والذى ترى من دوران الفلك انما هو دور الارض ، لا دور الكواكب • وقال بعضهم : انها واقفة في الوسط على مقدار واحد من كل جانب ، والفلك بها من كل وجه ، فلذلك لا تميل الى ناحية من الفلك دون ناحية ، لان قوة الاجزاء متكافئة ، مثال ذلك حجر المغناطيس الذى يجذب الحديد ، لان طبع الفلك ان يجتذب الارض ، وقد استوى الجذب من جميع الجهات فوقفت في الوسط • ومنهم من قال : انها مدورة واقفة في الوسط ، وسببه دوران الفلك ، وسرعة حركته ، ودفعه اياها من كل جهة الى الوسط ، كما انه لو جعل تراب او حجر في قارورة مدورة واديرت في الخرط بقوة ، قام التراب او الحجر في الوسط والله الموفق» • ص٢١٣_٢١٤ حاشية ٢١٣_٢١٤ حاشية على كتاب «حياة الحيوان الكبرى» للدميرى • ج١ ، مصطفى البابى • القاهرة • بلا تاريخ •

(٦٤) المفارق : هو غير المادى ، مثل الله وعقول الافلاك المحركة للاجرام عندهم •

السماوية • والاجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة والامتثال لامرها بالحركة والفهم عنها • ولما كانت هذه المبادىء مفارقة ، فلم يبق وجه به تحرك الاجسام الا من جهة ان المحرك[٦٥] امرت بالحركة ولذلك لزم عندهم ان تكون الاجسام السماوية حية ناطقة • وهذه المبادىء المفارقة ، هي مفيدة الاجرام السماوية حركتها الدائمة ، وكل ما افاد حركة دائمة فهو مفارق • ثم ان هذه المبادىء ، وجودها مرتبط بمبدأ اول فيها ، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام • ويتضح ذلك في حركة جميع الافلاك الحركة اليومية[٦٦] مع حركاتها التي تخصها[٦٧] • فصح ان الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الاول وهو الله ، الذى امر سائر المبادىء ان تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات • وبهذا الامر قامت السموات والارض ، كما ان بأمر الملك الاول في المدينة قامت جميع الاوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية امر من امور المدينة كما قال : «واوحى في كل سماء امرها[٦٨] ••• اما اثبات ان الاجراء عاقلة : فهو ان الانسان يسمى من الاشياء حية عالمة ، الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة ، نحو اغراض وافعال محدودة، تتولد عنها افعال محدودة • فالسموات اذا كذلك ، لانه بالحس لها هذه الصفات • ثم ان هذه السموات يلزم عن حركاتها افعال محدودة ، بها قوام ما ههنا من نبات وحيوان وجماد • فانه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل ، لما كانت الفصول ، ولولا الفصول لما كان نبات ولا حيوان ، ولا

---

(٦٥) الاصح عندى ان يقال : «المحركات» • او : «ان المحرك امر بالحركة» •

(٦٦) اى من الشرق الى الغرب •

(٦٧) اى من الغرب الى الشرق ، او انواع الحركات الاخرى غير الحركة اليومية •

(٦٨) القرآن : ٤١ : ١٢ •

مجرى الكون [٦٩] على نظام • ثم مما يدل على وجود الحياة للسموات ان هذه الاجسام الصغيرة المظلمة الاجساد لم تعدم الحياة والادراك ، فيقطع ان الاجسام السماوية احرى بذلك ، لعظم اجرامها ، وشرف وجوهها ، وكثرة انوارها ، كما قال : لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس [٧٠] ..... [٧١] •

(٦٩) القصد هنا : الكون والفساد ، اي تكون الموجودات الاوضية من حيوان وجماد الخ • وتحللها ، لا الكون بمعنى العالم كله • وظاهر هنا ان ابن رشد يعتقد ان الشمس هي التى تدور ، وهى ذات المحور المائل ، فتكون الفصول حسب نظرية بطليموس في كتابه «المجسطى» الذى كان مترجما الى العربية منذ وقت مبكر في زمن يحيى بن خالد البرمكى ، «الفهرست» • ص٣٨٨ •

(٧٠) القرآن : ٤٠ : ٥٧ •

(٧١) تهافت التهافت ص١٨٤ـ١٩٠ •

الفصل الثالث

اعتراض الغزالى الثانى على دليل العلة التامة(١)

ض•غ : « لابد لكم من الاعتراض بصدور حادث عـــن قديم ، فان الحوادث : اما تتسلسل ، او تستند الى طرف ليس حادثا ، بل قديما»(٢) •

ولابد قبل ايراد جواب الفلاسفة عليه من تأمل هذا الاعتراض مليا :

حاصل كلام الغزالى : اننا اذا قلنا زيد له أب فاما ان نجيز التسلسل فلا نصل الى أب اول ، وبالتالى لا ننتهى الى موجد لسلسلة الاباء كلها ولا لاول أب • واما ان نقول : ان التسلسل مستحيل ، فنصل الى أب اول ، فله محدثه هو الله • واحب ان يلاحظ القارىء معي ما يلى :ـ

١ ـ قوله : «او تستند الى طرف ليس حادثا بل قديما» : تعليقى على ذلك ان مثال الاب لا يفيد ـ اذا رفضنا التسلسل ـ وجود الله بل ينتهى الى أب قديم لا موجد له • فاذا قلنا : ان زيدا ولد من عمرو ، وعمرو من فلان ، وبما ان التسلسل مستحيل ، فنصل الى أب ليس من أب آخر • فليس في هذا الاعتراض الذى يقدمه الغزالى اثبات وجود فاعل او (اله) •

٢ ـ ولو فرضنا جدلا اننا قلنا : ان هذا الحادث له محـــدث ، وان التلسل مستحيل ، وعليه نصل الى حادث محدثه غير حادث ، وهو في مثل زيد السابق أب لا محدث له • اقول لو تجاوزنا عن هذه النتيجة ، وفرضنا ان هذا الاب هو الاخر محدث ـ وهو امر لايمكن لهذا الدليل او الاعتراض ان يقدم عليه برهانا ـ وان محدثه هو الله • ففى هذه الحالة ، وبما اننا احلنا

---

(١) يستحسن الرجوع الى ما تقدم ص١٣٤ فما بعد • وقد عرضت دليل العلة التامة هذا ص ١٣٤ ج•ف•

(٢) تهافت الفلاسفة • ص٤٦ •

التسلسل الى ما لا نهاية في الحوادث مسبقا ، فسيبقى عندنا وضع واحد للمسألة وهو : ان سلسلة المحدثات تنتهي من جهة الماضي الى طرف ، وهذه السلسلة محدودة لها طرف من جهة الماضي . فيكون السؤال عندئذ : هل يرتبط المحدث الاخير من جهة الماضي بالله ارتباط العلة والمعلول الذى لا انفصال بينهما ، أى هما معا في الزمان ومدة الوجود ، أى ان الله لا يتقدم على المحدث الاول بمدة ، وفي هذه الحالة يكون الله ايضا محدثا وله بداية . ام ان الله يتقدم على المحدث ، تقدم الازلى على ما ليس ازليا ، وفي هذه الحالة تقوم الاسئلة التالية : ١ ـ هل من ضرورة لايقاف السلسلة عند هذا المحدث الاول ولنفرض انه يقع في طرف (٥٠٠ر٠٠٠) سنة في الماضي ؟. ٢ ـ كيف نحل الاسئلة التى تترتب على دليل «العلة التامة» ، من عدم تغير الله ، وان فعله ازلى ، وان الفعل بعد عدمه في زمن لاحق يقتضى الترجيح بلا مرجح ؟.

٣ ـ اليس من الممكن ان نفترض : ان هذا المحدث وكل محدث ـ اى سلسلة المحدثات كلها ـ لابد لها من محدث ، على اساس ان كل محدث فله محدث . ولكن مع القول : بانه طالما ان الله ليس له بداية في الازل ، فمن الممكن بل اللازم افتراض ان جملة المحدثات محدثة لله ، ولكن عدد اشخاصها ، لا نهاية له ، لانه ليس من ضرورة لايقاف السلسلة عند (٥٠٠ر٠٠٠) سنة قبل الان . وليس في هذا استحالة او تناقض ، فان قولنا : الله محدث الاشياء ، لا يستلزم ضرورة ان هذه الاشياء يجب ان تكون محدودة . واذا كان يستحيل عقلا ان يقال : ان فلانا في خمسين سنة احدث اشياء لا نهاية لها ، لانه يستحيل انجاز ما لا نهاية له من الاشياء لذى قوة محدودة في زمن محدود ، فان هذا لا يلزم على قولنا : ان الله يفعل او يحدث ما لا نهاية له من الاشياء ، لان الله في زمان مطلق او سرمد ودهر لا بداية له ولا نهاية ، وكذلك يقتضى لكماله ان تكون قوته على الفعل غير متناهية . فطالما ان بين الله وبيننا ما لا نهاية له ،

وهذا حكم كل ازلى ، فمن الممكن ملأ هذا الزمن اللامتناهى بما لا نهاية له من افراد جنس واحد ، اومن المحدثات ، وبذلك يتم لنا ما يلى :ـ

١ ـ نسبة الحوادث والمحدثات كلها الى محدث غير محدث وهو الله، او اى اسم آخر يفى بالغرض •

٢ ـ عدم المساس باهم صفة لله ، وهى الازلية •

٣ ـ عدم مخالفة (دليل العلة التامة) ، ومسألة (الترجيح) ومتعلقاتهما •

٤ ـ مطابقة الحس والمشاهدة ، وهو اننا نرى ان كل شيء ينشأ من شيء ، وان المادة لا تفنى ولا تستحدث من العدم ، وان ما يحدث من الاشياء هو كون وفساد بالمعنى الارسطى ، لا انحلال الى عدم محض او تكون من عدم محض • وكذلك ما نشاهده دائما في تولد انسان عن انسان وحيوان عـــن حيوان • وكذلك ما نرى من تحول الماء بخارا وبالعكس على جهة الدور • وهذا هو جواب الفلاسفة على اعتراضات الغزالى كلها ، سواء قصدنا ارسطو ام ابن سينا والفيضيين ، ام ابن رشد ، موضوعا بلغة عصرية • وقد خطر لي ان اوضح فكرة الفلاسفة وفكرة المتكلمين عن الفلاسفة بين الله وبين المحدثات برسمين يضح تأملها الفروق بين الفريقين :ـ

الرموز

∞ ∞ : اللانهاية ازلا وابدًا

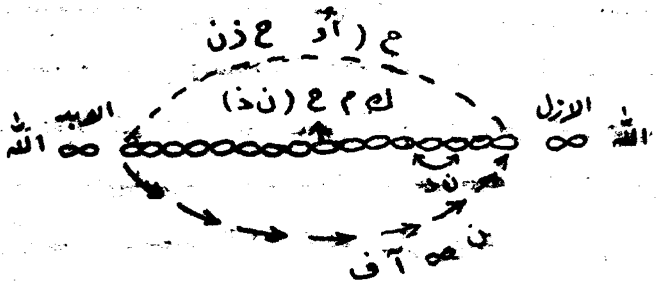
آ : حادث مفرد (او محدث جزئي مثل زيد)

ن ∞ آ ن : زمان لانهائي، الله فاعل فيه دومًا

ع (أو) ع ز ن : الحوادث كلها أو اي منها ازلي بالزمان فقط

ك م ع (ن ذ) : كل مفرد حادث بالزمان وبالذات

ن د : زمان محدود



(١) رسم يوضح علاقة الله بالحوادث وقدم الحوادث ككل وان كل مفرد محدث في مذهب الفلاسفة

الرموز

∞ ∞ : اللانهايه ازلًا وابدًا

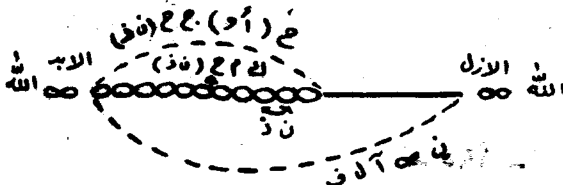
آ : حادث مفرد أو محدث جزئي مثل زيد

ن ∞ آ ل ف : زمان لانهائي الله ليس فاعلا فيه دومًا.

ع (أو) ج ع (ن ذ) : الحوادث كلها أو اي جنس منها حادث بالزمان وبالذات

ك م ع (ن ذ) كل مفرد حادث بالزمان وبالذات

ن د : زمان محدود



(٢) رسم يوضح علاقة الله بالمحدثات وحدوث العالم ككل في الزمان ، وحدوث كل مفرد في مذهب المتكلمين

ج٠ف٠ : « نحن لا نبعد صدور حادث من قديم اى حادث كان ، بل نبعد صدور حادث هو اول الحوادث من القديم ٠ ولا يتصور عندنا ان يصدر الحادث من قديم ، الا بواسطة حركة دورية ابدية ، تشبه القديم من وجه ، فانه دائم ابدا ، وتشبه الحادث من وجه ، فان كل جزء يفرض منه ، كان حادثا بعد ان لم يكن ٠ فهو من حيث : انه حادث باجزائه واضافاته ، مبدأ الحوادث ٠ ومن حيث : انه ابدى متشابه الاحوال ، صادر عن نفس ازلية»[٣] ٠

ج٠ف٠ : «هذه الحركة الدورية : قديمة ام حادثة ؟ فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لاول الحوادث ؟ وان كانت حادثة ، افتقرت الى حادث آخر وتسلسل[٤]٠ وقولكم : انه يشبه القديم بوجه ويشبه الحادث بوجه ، فانه ثابت متجدد ، او هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت ، فهل هو مبدأ الحوادث من حيث انه ثابت ، او من حيث انه متجدد ؟ فان كان : من حيث هو ثابت، فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال ، شيء في بعض الاوقات دون بعض؟ وان كان : من حيث انه متجدد ، فما سبب تجدده في نفسه؟ فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل» ٠ ثم يقول : «ولهم في الخروج عن هذا الالزام نوع احتيال[٥]» ٠ ولم يورده هنا[٦] ٠

تحليل جواب الغزالي هذا :

١ ــ من قوله : « هذه الحركة الدورية الى ٠٠ آخر وتسلسل» ٠ ان قوله : « لاول الحوادث » يتضمن مصادرة على المطلوب ٠ لان الفلاسفة

---

(٣) تهافت الفلاسفة ٠ ص٤٩ ٠

(٤) سيبين ابن رشد ان قول الغزالى : «قولكم انه يشبه ٠٠٠ الخ» ، هو قول سفسطائى ٠

(٥) تهافت الفلاسفة ٠ ص٥٠ ٠

(٦) سيورده ابن رشد كما سنرى بعد قليل ٠

خصومة هنا لا يقرون بحادث هو اول حادث ، ولو اقروا بذلك لاصبحوا مثل المتكلمين ، يقولون بتناهي الحوادث من جهة الماضي ، فصارت حادثة بالزمان . ويتضح بيان هذا ، وقولهم بحركة قديمة تكون منشأ للحوادث اللامتناهية ، وكذلك تتضح صلة القديم ـ ايا كان ـ بالحوادث ، بالامثلة التالية :

المثال الاول :

وهو المثال الاثير عند الفلاسفة : نفرض ان الحركة الدورية للاجرام ازلية ، ليس لها بداية وليس لها نهاية ، فهي من هذا الوجه قديمة دائمة ازلا وابدا ، ولكنها في نفس الوقت ومن حيث انها تدور حول نفسها في مدار محدود ، او حول مدار محيط بجرم آخر ، نجدها متجددة الدورات ، كلما اكملت دورة بدأت اخرى ، فهي من هذا الوجه تكون منشأ للحوادث ، وليس هذا من قبيل المجاز بل الحقيقة المشاهدة عيانا وبالات الرصد وسواها . فان للشمس وبقية الاجرام تأثيرا على الحوادث من جماد ونبات وحيوان في ارضنا ، وعلى حدوث الفصول والليل والنهار والمد والجزر ... الخ . وتتجدد الحوادث والمحدثات كلما تغيرت نسبة هذه الاجرام من كوكب بعدا او قربا في افلاكها . وهذه العملية متكررة مستمرة في كل دورة ـ سواء قلنا بان الارض هي التي تقترب وتبتعد ، او قلنا بان الاجرام هي التي تتحرك ، او قلنا بهما معا ـ فها هنا حركات دورية ازلية ابدية اي قديمة ، تحدث حوادث من تجدد حركاتها الجزئية[7] .

المثال الثاني :

وهو مثال نجد بعض اجزائه عند فلاسفتنا ايضا : يتحول ماء البحار الى بخار ثم يصير ماء مرة اخرى ، على ما بين طرفي العملية من حوادث

(٧) ارسطو :
De Generation Et Corruption: BK. 11. 10. 336a. 12 ff.
BK. 1. 3. 317b; BK. 11. 11. 338a—338b.

اخرى ، مثل ان يصير سحابا ثم يتكاثف ثم ينزل مطرا فيتحول الى ماء البحر مباشرة ، او تتكون منه عيون وانهار ثم يصير الى البحر فيتبخر مرة اخرى • وترتبط هذه العملية بقربنا او بعدنا عن الشمس ، حتى يزداد التبخر او يقل ، ويتكاثف او لا يتكاثف حسب الفصول • فاذا فرضنا الدور في هذه العملية ــ كما هو مشاهد ــ فان استمرار هذه العملية دائما ، لا تقف امامه استحالة عقلية ، على الرغم من حصول حوادث متجددة في كل حقبة من الزمن ، فمثلا يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا حصل مطر ، فهذا المطر بالذات يعتبر حدثا جديدا وهكذا في عام • فاذا فرضنا ــ لاعتبارات ميتافيزيقية كما اوضحناها فيما سبق ــ ان الحوادث لا يمكن ان يكون لها اول ، امكن ان نتصور استمرار الحوادث الى ما لا نهاية ، وان كانت عملية الدور نفسها ازلية •

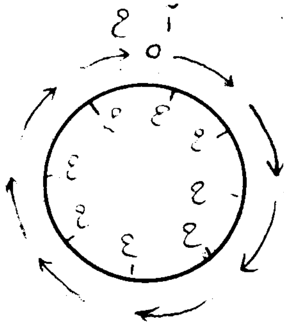
وليس في هذا التمثيل مخالفة للعلم الحديث ، وخصوصا لما يعتقد من ان الارض وظهور مجموعتنا الشمسية حدث له بداية زمانية ــ وان لم يكن جاء من العدم المحض • لان المثل السابق تقريبي ، وقد تصور ارسطو ومن تلاه من فلاسفتنا ازلية كل حركة وجرم من اجرام وحركات السماوات بناء على ما وصل اليه علم الفلك عندهم ، وقد تغيرت جوانب من هذا العلم حديثا ، ولكن جوهر فلسفتهم في تفسير الوجود ــ وعلم الفلك والطبيعة انما هو مقدمة لها ــ هو الاصرار على قدم العالم ككل وقدم المادة بالزمان ، بحيث لا يمكن تصور ان المادة تفنى او تستحدث من العدم ، وان وضعوا للعالم علة ازلية ارتبط بها وجوده ارتباطا ذاتيا • وعليه ، فمن الممكن ان نفترض ما اراه يحافظ على جوهر فلسفتهم ، ويساير علم الفلك الحديث : وهو ان مادة الكون ازلية ، على شكل طاقة تتخذ اوضاعا مختلفة ، فتتكون منها نجوم ومجموعات شمسية متعاقبة بحيث يكون فساد احدها كونا لمجموعة جديدة ، على نمط ما نرى في تبخر الماء مكونا ماء آخر •

المثال الثالث :

وهو تجريدي علم . وقد وضحته وضحا ، واري انه مفسر لنشوء الحوادث عن حركة ازلية خير تمثيل : لنفرض ان عندنا دائرة كسكة حديد، ربطت على اجزاء محيطها من الداخل اوتار تحدث رنينا . وفرضنا ان جسما يتحرك على هذه الدائرة، حركة لا بداية لها ولا نهاية اي حركة دائمة ازلية . فان حركة هذا الجسم ستحدث حوادث متلاحقة مستمرة، وهي رنين الاجراس . وكل رنين له بداية ونهاية ، فهو محدث بالذات وبالزمان، وبدايته هو مرور الجسم المتحرك وضغطه على الوتر . وهكذا حركات الافلاك الدورية وما يحدث من آثارها من تكون الجمادات والنباتات والحيوانات ، عملية دائمة . وكل جماد او حيوان او نبات على حدة، له بداية ونهاية، فهو محدث ، ولكن جنس كل مفرد من هذه قديم ازلي ، طالما ان مرور هذا الجسم ، لا بداية له ولا نهاية . فاذا فرضنا ان بين هذه الاجراس الرنانة علاقة اثر وتأثير ، كأن يكون احدهما اذا رن اوجد حركة الاخر ، او اوجد حركة ورنين اجراس اخرى متعلقة به من الداخل ، امكن حينئذ ان نفترض حصول حوادث قبل حوادث (كما ذكرنا في مثل تكون ارضنا او مجموعتنا الشمسية في مدة متأخرة ، كما امكن تفسير ظهور البشر على سطح الارض بعد ظهور النباتات والحيوانات مثلا) . ولكن في كل هذا ، ومع هذا كله ، يستحيل ، بل يكون غير منطقي ان نسأل ، كما سأل الغزالي في اعتراضه السابق : «اذا كانت الحركة الدورية قديمة ، فكيف صارت مبدأ لاول الحوادث؟» . لان هذا السؤال ، وقوله : «اول الحوادث» ، يتضمن ان للحوادث اولا . فهو مصادرة على المطلوب .

وبصورة علمية : ان من يفترض الحركة ازلية والفاعل ازليا، لا يمكنه الا ان يفترض ان الحوادث لا اول لها سوى ذات الفاعل ، ولا بدء لها الا ابتداء الحركة الازلية . فاذا كان الفاعل ازليا وفعله ازليا والحركة ازلية

كانت الحوادث كذلك ككل ، وان كان كل مفرد منها حادثا • فليس يمكن في الرسم التالى (انظر الرسم ادناه) ولا في الرسوم المتقدمة ، ان نسأل : متى بدأت حركة الجسم ، ومن اى نقطة على الدائرة • لاننا نقر بذلك ان الحركة ليست ازلية • وكذلك اذا فرضنا ان الفاعل ازليا وفعله ازليا ، فما يفعله لا يمكن ان يكون الا ازليا بالزمان • وما ينشأ عن فعله من حوادث مفردة لابد ان يكون بلا اول ، فيستحيل ان نسأل : متى بدأ الفعل ؟ او ما هو اول الحوادث ؟ وقد سبق ان قلت : اننا حينما نتعامل مع اللامحدودات فليس امام عقولنا عن هذا الفهم مهرب مهما ظهر معاكسا لتخيلاتنا وما اعتدناه من منطق المحدودات •



الرموز

آ : جسم يتحرك حركة ازلية
ح : حركة ازلية على الدور
ع : حادث مفرد .

موقف ابن رشد من اعتراض الغزالى(٨) :

« لو ان الفلاسفة ادخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل نوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال ـ كما في قول الغزالى قيد المناقشة ـ ، اى لو وضعوا ان الحادث(٩) بما هو حادث انما يصدر عن قديم ، لما كان

(٨) انظر اعتراض الغزالى • كما مر سابقا من هذا البحث • ج•غ المبتدء بقوله : هذه الحركة الدورية ، قديمة ام حادثة •••

(٩) لان عندهم : الحادث مثل زيد المشار اليه ، انما يصدر عن القديم ، ليس بما هو زيد الحادث الذى له اول ، لان مثل هذا الحادث المشار

للفلاسفة محيص من ان ينفكوا عن الشك في هذه المسألة • لكن ينبغي ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية ، مثل ان يكون فساد الفاسد منهما شرطا في وجود الثاني فقط • مثال ذلك ان تتصور انسانين ، فعل الاول منهما الثاني من مادة انسان فاسد ، فلما صار الثاني انسانا بذاته ، فتفسد الانسان الاول ، فصنع الثاني من مادته انسانا ثالثا ، وهكذا ، فأنه يمكن ان تتوهم في مادتين تأتي الفعل الى غير نهاية ، من غير ان يعرض في ذلك محال • وذلك مادام الفاعل باقيا • فأن كان هذا الفاعل لا اول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا اول لوجوده ولا آخر • وكذلك يتصور ذلك في الماضي ، اعني انه متى كان انسان ، فقد كان قبله انسان فعله ، وانسان فسد • وقبل ذلك انسان فعله وانسان فسد • وذلك ان كل ما هذا شأنه ، اذا استند الى فاعل فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل[10] ••• فاذا الجهة التى منهما ادخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير اصلا ، ليس هو من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة ، بل بما هي قديمة بالجنس • واما الجهة التى من قبلها ادخل القدماء في الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدد ، لا يقبل

اليه لا يصدر عندهم عن القديم مباشرة • لان في ذلك خروج على دليل العلة التامة ، ومسالة الترجيح ولوازمهما ، بل ان زيدا يصدر عن القديم بأعتبار جنسه القديم ، اى بأعتباره واحدا من افراد لا نهاية لهم ، تشير سلسلتهم اللامتناهية العدد الى قدم جنس الانسان وصدور قديم بالزمان (جنس الانسان) عن قديم بالذات والزمان (الله) او عن (الحركة الدورية القديمة) ليس مستحيلا :

(١٠) اى ليس يمكن فيه مجموع متناه وكل حاصر لاجزائه ذو بداية ونهاية • ومبحث الكل والبعض من مباحث فلاسفتنا ومتكلمينا الاوائل، وهو مبحث ارسطو في الاصل وغيره عند فلاسفة الهنود القدماء • انظر التفاصيل في اطروحتى القسم الثانى • الفصل الرابع متن ص٣٦٦ • وحاشية رقم (١) منها •

التغيير ، فجهتان : احداهما : انهم الفوا هذا الوجود الدورى قديما ، وذلك انهم الفوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله ، وكذلك فساد الفاسد منهما بالقوة كونا لما بعده ، فيجب ان يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم ، غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجزائه ، اى يقرب من بعض الكائنات ويبعد ، فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منها وكون الكائن • وهذا الجرم السماوى هو الموجود الغير متغير الا في الاين ــ المكان ــ ، فهو سبب الحوادث من جهة افعاله الحادثة ، وهو من جهة اتصال هذه الافعال له ، اعنى أنه لا اول لها ولا آخر ، عن سبب لا اول له ولا آخر • والوجه (الثانى) الذى من قبله ادخلوا موجودا قديما ليس بجسم اصلا ولا ذى هيولى ، هو انهم وجدوا جميع اجناس الحركات ترتقى الى الحركة في المكان ووجود في المكان ، ولا ترتقى الى متحرك من ذاته ، عن محرك او غير محرك اصلا لا الذات ولا بالعرض ، والا وجدت محركات متحركات معا غير متناهية ، وذلك مستحيل • فيلزم ان يكون هذا المحرك الاول ازليا ، والا لم يكن اولا • واذا كان ذلك كذلك فكل حركة في الوجود فهى ترتقى الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض ، وهو الذى يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك • واما كون محرك ، مثل انسان يولد انسانا ، فذلك بالعرض لا بالذات ••• وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضوع كبرهان ، ولكن باقوال من جنس هذا القول • وهى اقنع من اقوال الخصوم ، عند من انصف • وان تزيف لك هذا ، فقد استغنيت عن الانفصال الذى تزيف به ابو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه الاعتراض عليهم في هذه المسألة ، فانها انفصالات ناقصة ، لانه اذا لم يبين الجهة التى من قبلها ادخلوا ــ اى الفلاسفة ــ موجودا ازليا في الوجود ، لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الازلى ، وذلك هو كما قلنا بتوسط ماهو ازلى في جوهره ، كائن فاسد في

حركاته الجزئية لا في الحركة الكلية الدورية · او بتوسط مطموس من الانفعال ازلي بالجنس ، اى ليس له اول ولا آخر»(١١) .

ويعود الى قول الغزالي : «وقولكم انه يشبه القديم بوجـــه ...» ، فيقول : « هو قول سفسطائي ، فانه لم يصدر عنها من جهة ماهي – اى الحركة الدورية – ثابتة ، بل من جهة انها متغيرة . الا انها – في تغيرها وتجـــدد دوراتها – لم تحتج الى سبب مجدد محدث ، من جهة ان تجددها هو فعل قديم ، اى لا اول له ولا آخر . فمعنى ثبوت الحركة : ليس انها ثابتـــة – لا تتحرك – بل انها متغيرة»(١٢) .

ومعنى قول ابن رشد واضح ، فان من يقول ان كل شيء يتغير لا يمكن ان نسأله : هل التغير يتغير ؟ ، لان في هذا نقضا لمعنى التغير . ولذلك اوثر عن هرقليطس قوله : كل شيء يتغير الا التغير(١٣) .

---

(١١) تهافت التهافت · ص٦٠ وسبق ان ذكرنا له نصـــوصا عن قدم الجنس وحدوث افراده وعن نشوء الحوادث على جهة الدور .

(١٢) تهافت التهافت · ص٦٣ .

(١٣) برنيت :

J. Burnet: Early Greek Philosophy. 4th, ed. London. 1958. Under: Heracleitus.

والاهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط · القاهرة ١٩٥٤ عند كلامه عن هرقليطس · وبالاخص ذكره لاهم ما تبقى من نصوص هرقليطيسية .

الفصل الرابع

الدليل الثانى في قدم العالم عند الفلاسفة

وهو المتعلق بمسألة الزمان وموقف الغزالى وابن رشد

منه • صيغة اولى

ح ٣ف • : « تقدم الله اما بالذات فيكونان اما حادثين او قديمين معا[١] • واما بالزمان ، فاذا قبل[٢] وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما ، وكان الله سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الاخر[٣] ولا طرف لها من جهة الاول • فاذا قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض • فصح ان الزمان لا حدوث له[٤] • واذا وجب قدمه وهو عبارة عن قدر الحركة وجب

---

(١) الصحيح ان يقال : فيكونا اما حادثين بالزمان او قديمين بالزمان • لان الفلاسفة لا يضعون العالم قديما مثل قدم الله • لان الله قديم بالزمان وبالذات ، والعالم قديم عندهم بالزمان ، محدث بالذات •

(٢) في الحقيقة هذا الوضع للدليل ناقص ، والاصح ان يوضع كما يلى :ـ اذا تقدم الله العالم بالزمان ، فاما ان يكون هذا التقدم بالزمان المحدود الذى له بداية ، فيكون في هذا نقض لازلية الله ، لان مازاد على محدود بمحدود فهو محدود ، والانتهاء الى ان الله محدث لا يقبله المتكلمون ولا الفلاسفة • واما ان يقال انه متقدم على العالم بزمان ، له طرف من جهة العالم وليس له طرف من جهة الاول ، فاذا قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض • فصح ان الزمان لا حدوث له ••• الخ • الدليل كما اعلاه •

(٣) قوله : (الاخر) اى من جهته التى وجد في نهايتها العالم •

(٤) هذا غير صحيح ، اى ان اعتماد الفلاسفة على هذه الحجة لاثبات ازلية الزمان ، غير مجدية ، لاننا اذا فرضنا العالم محدثا ولم يكن ازلا ، فزمان العالم الذى هو مقياس حركة الفلك او الحوادث هو ايضا لم يكن • وهذا الزمان المفروض قبله ، هو ليس زمان العالم المفروض حادثا وله زمن اول ابتدأ منه ، بل هو مقياس وجود الله • فلا يمكن ان نستنتج منه بهذا الطريق قدم الحركة ثم المتحرك • ولذلك تصبح حجة الفلاسفة واستنادهم على الزمان لاثبات قدم العالم ، غير مفيدة

قدم الحركة ، واذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته»(٥) .

ج٠غ٠ : « الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان اصلا . ومعنى قولنا : ان الله متقدم على العالم والزمان ، انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان . ومعنى قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات البارى سبحانه، وعدم ذات العالم فقط . ومعنى قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط . وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، وان كان الوهم

بهذا الطريق ـ انظر المصادر عن الفلاسفة المستندين الى هذا الدليل في حاشية (٥) ، (٦) ادناه . ولكن حجتهم تكون مقبولة اذا ارجعوا المسألة ـ بعد ان يثبتوا وجود زمان ، الله لم يكن فيه فاعلا ـ الى دليل العلة التامة والترجيح . انظر ما سبق بهذا الخصوص .

(٥) تهافت الفلاسفة . ص٥١ـ٥٢ . وقد سبقت نصوص من ابن سينا بهذا المعنى . مثلا في النجاة ص٤١٩ـ٤٢٠ يقول : «وايضا فان الاول بماذا يسبق افعاله الحادثة أبذاته ام بالزمان ؟ فأن كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا بالزمان ، فيجب ان يكون كلاهما محدثين ، او قدم الاول وقدم الافعال الكائنة عنه . وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان ، بان كان وحده ولا عالم ولا حركة ، فلاشك ان لفظة «كان» تدل على امر مضى . فقد كان كون ثم مضى قبل ان خلق الخلق ، فاذا كان زمان قبل الحركة والزمان . فأن لم يسبق الله بأمر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه . وكيف لايكون سبق على اوضاعهم بأمر ماض للوقت الاول من الخلق ، وقد كان ولا خلق ، وكان وخلق . وليس «كان ولا خلق» ثابتا عند كونه «كان وخلق» ، ولا كونه «قبل الخلق» ثابت مع كونه «مع الخلق» ، ولا كان وخلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث ... ثم ان شئت فتأمل اقاويلنا الطبيعية اذ بينا ان ما يدل عليه معنى كان ويكون ، عارض لهيئة غير قارة والهيئة غير القارة هى الحركة . فاذا تحققت ، علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقا مطلقا ، بل سبقا بزمان معه وحركة واجسام او جسم» .
ونجد مثل هذا في الهيات الشفاء ج٢ ص٣٧٨ـ٣٨٠ .

يسكن عن تقدير شيء ثالث ، فلا التفات الى اغاليط[٦] الاوهام»[٧] .

م٥٠٥ : « ١ ـ قول ابي حامد ـ اى الغزالى ـ ان تقدم البارى على العالم ليس زمانيا صحيح ، لان البارى سبحانه ليس من شأنه ان يكون في زمان ، والعالم شانه ان يكون في زمان . فقول الفلاسفة : اما ان يكون الله مع العالم

---

(٦) تهافت الفلاسفة . ص٥٢ـ٥٣ . والقول : انه لا زمان قبل وجود العالم ، الذى يذكره الغزالي ، ويحكم به هنا ، سبقه اليه كثير من المتكلمين : ص١١٢ رقم ٣ متن وص ١٢١ ـ رابعا ـ من هذا البحث) . والفيومى . كتابه السابق ص(٧٢ـ٧٢) . وهو قول اوغسطين قبلهم وبعدة قرون ، يقول اوغسطين في كتابه (مدينة الله) : ان الكون والزمان خلقا معا ولهذا ، فأنه باطل ان يدعى ان العالم ازلى مع الله .

Co-eternol with God.

انظر :

St Augustine: The City of God. Bok. x. Ch. 6. TR. J. Healey. 1903. vol. 2. P. 181; also. Ch. 4. a-d. 5.

وانظر مقال ماجد فخرى ـ السابق ـ ص ١٤٢ . والنص السابق هو : «ولو اننا نعتقد ان الاله خلق السماء والارض في مبدأ الزمان ، فانه مع ذلك يجب ان نفهم انه قبل بدء الزمان لم يكن زمان ، اذ الله خلق جميع الازمنة . واذا كان وجود الزمان ابتدأ مع السماء والارض ، فانه لا يمكن ان يوجد زمان ، لم يكن الاله فيه قد صنع السماء والارض ، واذا فليست الازمنة ازلية كما ان الاله ازلي» هذه الترجمة عن كتاب مشكلة الالوهية ، لمحمد غلاب . القاهرة ١٩٤٧ ص١١٣ ، ١١٤ .

كما ان قول اوغسطين والغزالى ، نجده عند يحيى النحوي في (القرن الخامس الميلادى) . يقول يحيى النحوى في رده على بروقلس : «قبل ان خلق الله العالم ، لم يكن مادة ولا زمان ولا حركة . العالم له بداية ونهاية ، فهو ليس ازليا ولا ابديا . انما هو وجد من لا شيء وسينعدم الى لا شيء» . هذه النصوص ترجمتها عن فالزر ـ كتابه السابق ـ بالانكليزية ص١٩٢ الذى يقتبسها فن كتاب «الطبيعة» لسمبليقوس . (ص١١٤٢ ، ٢٣) و (١١٤٣ ، ٢١) كما انها ـ اى حجة الغزالى ويحيى واوغسطين ... الخ ـ تقوم على نفس منطق

او متقدما عليه بالزمان ، غير صحيح . كما انه ليس تقدم العلة على المعلول ، الذين هما من طبيعة الموجود المتحرك ، لان الله من طبيعة اخرى اى غير طبيعة المتحرك ... ٢ ـ ولكن قوله يكون صحيحا ، اذا كانت المقايسة بين شيئين من طبيعة المتحرك ، وكلاهما معا يصح انه في زمان . ولذلك فان

الفلاسفة» ارسطو ومن جاء بعده ، مثل الافروديسي وابن سينا ، وهو ان الزمان والحركة والجرم متلازمون ، فاذا ثبت قدم او حدوث احدهم ثبت قدم او حدوث الاخرين . والفلاسفة ارسطو ومن تلاه يستندون لاثبات قدم الجرم والحركة على قدم الزمان وبالعكس . عن ارسطو انظر : «ما بعد الطبيعة» :
و «الطبيعة» :

Metaph: BK. 12. Ch. 6. 6;
Phys: BK. VIII. 1, 251b, 10—28.
BK. IV. 12. 220b—28; and 14. 223b. 15.
BK. VI. 4. 235a ff.

وانظر فاندنبرغ : «كتابه السابق . ج٢ . نوت (١) على ص١٢ . ونوت (٤) على ص ١٢ .

اما عن الافروديسي : «مقال للاسكندر في القول في مبادىء الكل بحسب رأى ارسطاطاليس الفيلسوف» ، نقلها الى العربية ابراهيم بن عبدالله النصراني . ضمن : «ارسطو عند العرب . ج١ . ص٢٥٩ـ٢٦٤ . اما عن ابن سينا ص٣٠٦ . حاشية ٥ وحاشية ٨ ادناه ان الكندى استعمل نفس المنطق على اساس التلازم بين الحركة والزمان والجرم لاثبات حدوث العالم وتناهي جرمه . انظر مقالي السابق عن الكندى . مجلة الاقلام .

(٧) قول الغزالي : بأن تصور زمان قبل بدء العالم وزمانه ، من عمل الوهم ، ومقارنة ذلك بالمكان ، نجده عند متكلمين قبله مثلا عن سعديا الفيومي . اوائل القرن الرابع الهجرى يقول سعديا الفيومي : ـ «ولعل سائلا ان يتفكر في مكان الارض فيقول : اى شىء كان في مكانها ؟ وقوله هذا انما سببه جهله بحد المكان . المكان ليس هو ما كان موضوعا تحت الاشياء ، بل هو التقاء الجسمين المتلامسين ، فموضع تماسهما يسمى مكانا . بل يصير كل واحد منهما مكانا لصاحبه . واذا لم تكن ارض ولا اجسام ، فساقط ان يقال : مكان على وجه . وكذلك في الزمان ،

فربما يقول : فمن ان تحدث الاجسام : كيف كان ذلك الزمان عاريا من كل موجود ؟ وهذا انما يقوله من يجهل حد الزمان ويظن انه شيء خارج عن الفلك وان الدنيا كلها فيه ، وانما حقيقة الزمان : انه بقاء هذه الموجودات حالا بعد اخرى ، من الفلك وما دونه ، فاذا لم تكن هذه الموجودات فساقط ان يقال : زمان على وجه» · الامانات والاعتقادات· ص٧١ · ويكرر ذلك ص١٠٢ · وانظر فاندنبرغ حيث يشير الى يحيى النحوى : ج٢ نوت (٢) على ص٣٨ ·

(٨) هذا القول : ـ ان الله ليس في زمان الخ ـ ، هو قول ارسطو : يقول ماجد فخري : «كون الشيء في الزمان عند ارسطو لا يعنى انه يوجد معه · بل ان الزمان يحتويه كما يحتوى المكان المتمكن · فلزم عن ذلك ان الاشياء التى توجد ابدا ليست في الزمان ، لان الزمان لا يحتويها ولا يؤثر فيها · وكذلك الاشياء التى لا تتحرك كالله والعقول المفارقة · لان الزمان يعد الحركة وهى غير متحركة ، فعليه الزمان صفة للاشياء الخاضعة للكون والفساد » كتابه : «ارسطوطاليس» · ص٤٧ · ويكرر ابن سينا هذا مرارا في «تسع رسائل» ، الرسالة الثانية ص٣٠ · بعد ان يتكلم عن ابداع الصورة والهيولى يقول : ومبدعهما يتقدم الكل بالذات · لا انه كان معه فيما لم يزل زمان · لان الزمان يحدث مع حدوث الحركة» · ونجد ذلك في الرسالة الاولى ص١٢ · ويؤكد ذلك في «النجاة» فيقول بعد ان يبين ان المتحركات في الحركة ، والحركة في الزمان : «وما هو خارج عن هذه ـ اى عن الحركة ـ فليس في زمان · بل اذا قوبل مع الزمان فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه ، وسميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهرا له ، فيكون الدهر المحيط بالزمان» · النجاة ، ص١٩٢ · ومسألة ان الله ليس في زمان موجودة قبل الغزالى عند المتكلمين ايضا · فينقل لنا الاشعرى في «مقالاته» ج١ · ص٢١٨ ، ج٢ · ص٥١٨ عن بعض شيوخ المعتزلة ، ما يدل على ان الله عندهم ليس في زمان ولا يقارن او يقاس بما هو في زمان · ويقول الباقلانى في «التمهيد» ص٢٦٥ : متى كان ؟ سؤال يقتضى كونه في زمان لم يكن قبله · لان متى ، سؤال عن الزمان ، وهو قديم كائن قبل الزمان وخالق للزمان والمكان وموجود قبلهما · وتوقيت وجود الشيء بعام او مائة عام يفيد ان الموقت وجوده معدوم قبل الزمان الذى وقت به ، وذلك مما يستحيل عليه تعالى» · وفي جواب ابن حزم على ثابت بن محمد الجرجانى ص ١٥٦ تتمة حاشية ٤٨ يقول ابن حزم :

قول الغزالي : انه لا يلزم تقدم الله بالزمان ، صحيح بالنسبة الى المقايسة بين الله والعالم[8] فقط ... ٣ ـ ولكن اذا لم يكن تقدم الله زمانيا فليس يفهم تأخر العالم عنه ـ كما يقول ابو حامد ـ زمانيا ، بل هو تأخر المعلول عن العلة . لان التأخر يقابل التقدم ، والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة . فاذا كان التقدم ليس زمانيا ، فالتأخر ليس زمانيا . ويلحق ذلك ايضا الشك المتقدم : وهو كيف تأخر المعلول عن العلة التامة[9]؟»[10] .

ج.ف. : «بل يفهم مفهوم ثابت . وقولنا : كان الله قبل العالم ويكون الله ولا عالم ، يفيد شيئا ثالثا . (كما نقلنا عن ابن سينا من كتاب النجاة كما في ص٢٠٦ حاشية ٥) .

«فاخبرته ان هذا شغب ضعيف ، لانه ـ اى الله ـ ليس في زمان لان الزمان انما هو حركة كل ذى زمان ، وانتقاله من مكان الى مكان ، او مدة بقائه ساكنا في مكان واحد ، والبارى ليس متحركا ولا ساكنا . وهو ليس في زمان ولا مدة ولا في مكان اصلا ... الخ » . الفصل . ج١ ص١٦ـ١٨ .

ان قول اوغسطين والنحوى ومتكلمينا والغزالى اعلاه : وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ... الخ ، اقول ان هذه الاقوال جميعها غير صحيحة . لان الله وان لم يكن من حيث انه ليس متحركا ذا زمان مثل زمان العالم ، فان له زمانا مطلقا هو مقياس وجوده الدائم . فاذا كان الله ازليا والعالم موجودا قبل (٥٠٠ر٠٠٠) سنة مثلا ، فقبل العالم كان زمان مطلق او دهر او سرمد ، هو زمان الله الثابت او زمان وجوده الثابت وكان فيه غير فاعل . فهناك شيء ثالث ، لم يكن الله فيه فاعلا . وهذا مخالف لدليل العلة التامة ومسألة الترجيح . ومن هنا يظهر ان اعتراض الغزالي وابن رشد ومن سبقهما ، غير مفيد من هذا الوجه .

(٩) يقصد ابن رشد دليل العلة التامة والترجيح . وهذا الذى ذكرته في الحاشيتين (٨ ، ٧) المارتين عاد اليه ابن رشد وادراكه فقوض حجة الغزالى .

(١٠) تهافت التهافت . ص٦٥ـ٦٨ .

تعديل ابن رشد :

يكرر ابن رشد نقده السابق لجواب الفلاسفة عن وجود شيء ثالث ، على اساس ان الله ليس في زمان وان «كان» و «يكون» بالنسبة لمقايسة الله بالعالم مثل : كان الله ولا عالم ، وكان الله غفورا ... الخ ، لا تدل الا على رباط الخبر بالمخبر ولا تدل على زمان ، وذلك لان الله لا يصح عليه زمان[11] . وان «كان ويكون» تدل على زمان ، اذا كانت المقايسة بين شيئين كلاهما يصح عليه الزمان . ولكن ابن رشد لا يلبث ان يسند موقف الفلاسفة بتعديله تعديلا ، يقوم على مقارنة عدم العالم بوجوده ، فيقول : وانما تصح المقايسة صحة لاشك فيها اذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده ، لان عدمه مما يجب ان يكون في زمان ، ان كان العالم وجوده في زمان ، فاذا لم يصح ان يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله ، والعدم يتقدم عليه ، والعالم متأخر عنه لان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان»[12] .

ج.غ. : على جواب الفلاسفة السابق وهو قولهم بوجوب تصور وجود شيء ثالث بين الله وبين العالم .

حاصل جواب الغزالي : - ١ - ان توهم الماضي والمستقبل ، اللذين هما القبل والبعد ، شيء من عمل الوهم فليس لهما وجود بذاتهما ولا خارج النفس وانما هما شيء تفعله النفس ، فاذا بطل وجود الحركة والمتحرك ، بطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة .

---

(١١) يستحسن الرجوع الى كتاب : «البرهان في علوم القرآن» ، لمحمد بن عبدالله المراكشي (٧٤٥-٧٩٤ هـ) . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . القاهرة ١٩٥٧ ج٣ ص١٢١-١٢٤ . حيث يوجد استقصاء لمعاني «كان» في القرآن واقوال القدماء فيها ، مثل ابن معطي ، والراغب ، وسيبويه ، وابن عطية ، والزمخشري ، وابو بكر الرازي .

(١٢) تهافت التهافت . ص٧١ .

٢ ـ ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التى للعالم ، والتى لم يكن قبلها شيء متحرك ، هو مثل توهم الخيال : ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثلا ينتهى ضرورة ، اما الى جسم آخر واما الى خلاء . وذلك ان البعد شيء يتبع الجسم ، كما ان الزمان شيء يتبع الحركة . فكما ثبت ان بعدا غير متناه مستحيل ـ لثبوت تناهى جرم العالم ـ وان كان الخيال لا يذعن ، فكذلك تناهى الحركة من طرفيها ، يمنع تقدير بعد زمانى وراءه ، وان كان الوهم مستمرا[١٣] .

ج.ف. : « هذه الموازنة[١٤] معوجة ، لان الفوق والتحت هنا امران اضافيان ، فلذلك عرض لهما التسلسل الوهمى . واما التسلسل الذى في القبل والبعد فليس وهميا ، اذ لا اضافة هناك وانما هو عقلى . وهو نسبة محضة الينا لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه ، فان العالم كرى ، والكرة ليس لها فوق وتحت ، مثلا الجهة التى هى تحت بالاضافة اليك فوق بالاضافة الى غيرك ، اذا قدرت على الجانب الاخر من كرة الارض ـ شخصا ـ واقفا يحاذى اخمص قدميه اخمص قدمك ، وكذلك ما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض في الدور . وليس كذلك البعد والقبل ، فان الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخرا ، كما ان العدم الذى قبل الحادث وهو المسمى قبلا ، لا يمكن ان يتوهم انه العدم الذى بعد الحادث المسمى بعدا»[١٥] .

ج.غ. : نعدل عن الفوق والتحت الى لفظ الوراء والخارج . فهل خارج العالم شيء من ملاء او خلاء ؟ فسيقولون : ليس . فكذلك نقول لهم : ليس للعالم قبل»[١٦] .

---

(١٣) تهافت الفلاسفة . ص٥٤ .
(١٤) اى بين الفوق والتحت في الجرم ، وبين القبل والبعد في الزمان .
(١٥) تهافت الفلاسفة . ص٥٦ـ٥٨ .
(١٦) كذلك ص٥٩ .

م٠د٠. : ١ ـ حول اعتراض الغزالى الاول : «الزمان فعل النفس والذهن » ، يقول ابن رشد : «ان تلازم الحلكة والزمان صحيح ، وان الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة • لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان في الموجودات التى تقبل الحركة ، وما في طبيعته امكان الحركة ليس ينقلب الى ما طبيعته عدم قبول الحركة • فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت ، لوجب ان (١٧) تنقلب طبيعة الموجودات التى لا تقبل الحركة الى طبيعة التى تقبل الحركة ، وذلك مستحيل • وانما كان ذلك ، لان الحركة هى في شيء ضرورة • فان كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء القابلة هى في زمان ضرورة ، لان الحركة انما هى ممكنة فيما يقبل السكون ، لا في العدم ، لان العدم ليس فيه امكان اصلا ، الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا • ولذلك ، لابد للحادث(١٨) من ان يتقدمه العدم ، ولابد ان يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم ، كالحال في سائر الاضداد ، وذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة»(١٩) •

(١٧) في الاصل : ينقلب •

(١٨) المقصود هنا بالحادث : الحادث الزمانى ، كما يتضح من مجموع فلسفة ابن رشد ، ومن تمثيله له بالحرارة والبرودة • وكما هو واضح في النصوص التى ذكرناها عن ابن سينا والفارابى سابقا • اما العالم ككل ، ومجموع الحوادث فهى عندهم ليست حادثة بالزمان ، بل بالذات فقط ، وسبق العدم لها سبق ذهنى فقط كما وضح فيما تقدم •

(١٩) يمكن للمتكلمين القول بان امكان الحركة هو تصور عقلى فقط ، فليس ثمة حركة قبل الحركة الاولى ، ولا موضوع لها فان قيل : فالحركة قبل هذه كانت اذا غير ممكنة بل مستحيلة ، قيل : هى ممكنة ان تكون هى وموضوعها ، لا انها مستحيلة ، ولا انها واجبة الوقوع ، والا لو كان امكانها معناه وجودها ووجود موضوع فان الامكان

٢ ـ فيما يخص المعاندة الثانية للغزالى وهى المختصة بمقايسة الزمان بالبعد المكانى والفوق والتحت ، يرى ابن رشد :ـ

« أ ـ ان جواب الفلاسفة بان الفوق والتحت اضافيان جواب غير مفيد ، لانهم يقولون بفوق مطلق وتحت مطلق ، وهما اللذان ينتهى اليهما الخفيف والثقيل ٠ ولانه ايضا يمكن الرد عليهم ، بان التسلسل في تصور الفوقية بلا نهاية هى من عمل الوهم ، وليس بسبب الاضافة كما اجابوا ٠ ولذلك فان دليلهم انكسر من هاتين الجهتين[٢٠] ٠

ب ـ ان الجواب الصحيح على معاندة الغزالى تلك ، هو : ان قول الغزالى سفسطائى ، لانه حكم للكم الذى لا وضع له ولا يوجد فيه كل ، وهو الزمان والحركة[٢١] ، بحكم الكم الذى له وضع وكل وهو الجسم ٠

ينقلب الى وجوب ٠ وعندى ان استناد فلاسفتنا الى فكرة الممكنات وحدها لا يعطى قدم الزمان والحركة وموضوعها ـ المادة والاجسام ـ ، اذا لم نربط الامكان بفكرة العلة التامة او القوة والفعل ٠ وكلا هذين الطريقين سلكهما الفلاسفة ٠ فمتى ربطنا فكرة الممكن بالعلة التامة استحال ان نفرض للحوادث اولوية ، لان السؤال يقوم حينئذ : لماذا لم يفعل قبل ذلك ، ولماذا تأخر فعله مع كماله ؟ وكذلك متى ربطنا الحركة بفكرة الفعل والقوة ـ والمقصود بالحركة هنا معناها الواسع الذى يشمل الفعل ايضا ـ استنادا الى مبدأ ان الفعل سابق على القوة ، وهو مبدأ ارسطى تابعة فيه فلاسفتنا ٠ وعليه فان الحركة اذا فرضت غير موجودة في الازل استحال وجودها دائما حاشية ٤٦ ص١٥٠ فما بعد ٠

(٢٠) تهافت التهافت ٠ ص٨١ ٠

(٢١) لانهما دائما بالقوة ، والماضى والمستقبل من اجزائهما في حكم العدم ، وما لا تجتمع اجزاؤه معا فهو ليس بذى وضع ولا له كل ٠ والزمان والحركة عند الفلاسفة المذكورين غير متناهيين ، وما لا يتناهى لا توجد اجزاؤه بالفعل ، وليس له كل لان في هذا نقض له وتحديد ٠ اما الجرم فهو متناه عندهم واجزاؤه موجودة معا ولها كل حاصر ٠ وهذا كله على

وجعل لامتناع عدم التناهى في الاخير ، دليلا على امتناعه في الكم الذى لا وضع له ، وجعل لفعل النفس في توهم الزيادة على ما كان يفرض بالفعل منهما من باب واحد • وذلك غلط بين • فانه توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل ، وانه يجب ان ينتهى الى عظم آخر ليس هو شيئا موجودا في جوهر العظم ولا في حده • واما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة ، فشيء موجود في جوهرها ، فانه ليس يمكن ان تكون حركة محدثة الا في زمان ، اعنى ان يفضل الزمان على ابتدائها • وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية لزمان آخر • اذ حد الان : انه هو الشيء الذى هو نهاية للماضى ومبدأ للمستقبل ، لان الان هو حاضر والحاضر وسط ضرورة بين الماضى والمستقبل ، وتصور حاضر ليس قبله ماض ، هو محال[٢٢] •

اساس حد ارسطو للزمان والجرم والحركة ، الذى تابعه فيه هؤلاء الفلاسفة ومنهم ابن سينا وابن رشد • ويمكن المخالفة فيه لمن يرى الزمان والحركة والجرم على غير هذا الرأى ، كما هو الحال عند افلاطون وابو زكريا الرازى وابو البركات البغدادى •

(٢٢) قول ابن رشد : «واما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة فشيء موجود في جوهرها» ، وقوله : (وكذلك لايمكن ان يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية لزمان آخر) ، اقول هذه الاقوال تكون اوضح اذا وضعت كما يلى : «واما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة بالزمان • وكذلك لايمكن ان يتصور زمان له طرف متأخر عن الازلية» ، لان مقصود ابن رشد الحادث المفرد الزمانى مثل صيرورة الماء • بخارا والنبات هشيما ، وليس العالم كله كمحدث لله بالذات على ما ابنت في حاشية ١٨ ص٢١٣ • ان ابن رشد لا يتكلم هنا – شأنه شأن ابن سينا والفارابى وكل من يقول بحدوث العالم بالذات وقدمه بالزمان – عن الحركة الكلية المحدثة بالذات والقديمة بالزمان ، والتى ليس قبلها زمان ولا عدم ، بل ذات المحرك او المحدث فقط ، كما انه لا يتكلم عن الزمان ككل ، الذى ليس قبله سوى الذات الالهية قبلية لا زمانية ، لان من المقر به عندهم – وعلى الاخص الفارابى وابن سينا – ان الحركة والزمان ازليان يتأخران عن الله بالذات فقط • فمفاد قول ابن رشد السابق اذا : هو اننا اذا تصورنا الحركة

وليس كذلك الامر في النقطة ، فهي نهاية خط وتوجد معه • لان الخط ساكن فيمكن ان تتصور نقطة هي مبدأ لخط وليست نهاية لاخر • فسبب هذا الغلط ـ اي غلط الغزالي ـ هو تشبيه الان بالنقطة • وبرهان ان كل حركة محدثة ـ بالزمان[٢٣] ـ قبلها زمان : ان كل حادث[٢٤] لابد ان يكون معدوما ، وليس يمكن ان يكون في الان الذي يصدق عليه انه حادث ، معدوما ، فبقي ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الان الذي يصدق عليه فيه انه وجد • وبين كل آنين زمان ، لانه لا يلي آن آنا ، كما لا يلي نقطة نقطة • وقد تبين ذلك في العلوم[٢٥] • فاذا قبل الان الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة •

فالفوق لا يشبه القبل ، كما قيل في هذا القول • ولا الان يشبه النقطة • ولا الكم ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له • فالذي يجوز وجود آن ، ليس بحاضر ، او حاضر ليس قبله ماض ، فهو يرفع الزمان والان بوضعه آنا بهذه الصفة ، ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه • ولذلك ليس يصح ان ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم ، لان الذي يرفع القبلية يرفع المحدث ، والذي يرفع ان يكون للفوق فوق بعكس هذا ، لانه يرفع الفوق المطلق ، واذا ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

لم تكن في الازل ، ثم حدثت ، فلابد ان يسبقها زمان ، هو الفترة التي بين كون الله في الازل ليس فاعلا والعالم معدوما – حسب قول المتقدمين والفترة التي اصبح فيها فاعلا والعالم موجودا ، وكذلك اذا تصورنا الزمان له طرف من جهة الماضي ، طرف غير ازلي •

(٢٣) هذه من عندي زيادة في رفع الالتباس •

(٢٤) احبذ اضافة «زماني» ، فتصير (كل حادث زماني) ، لئلا يلتبس الامر بالعالم الحادث ككل حدوثا ذاتيا لا زمانيا • حاشية ١٨ على ص٢١٣ •

(٢٥) انظر مثلا : السماع الطبيعي • المقالة الرابعة ص ٤٦ فما بعد • وتفسير ما وراء الطبيعة ج٣ • مقالة اللام • ص١٥٦١ •

المطلق ، واذا ارتفع هذا ارتفع الثقيل والخفيف • وليس فعل الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب ان ينتهي الى جسم غيره ، باطلا ، بل هو واجب • فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة ، وما يمكن فيه الزيادة فليس له حد بالطبع • ولذلك وجب ان تنتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كري ، اذ كان هو التام الذى لا يمكن فيه الزيادة ولا النقصان • ولذلك متى طلب الذهن ان يتوهم في الجسم الكري ، انه يجب ان ينتهي الى شيء غيره فقد توهم باطلا[٢٦] • وهذه كلها امور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يشرع في النظر على الترتيب الصناعي»[٢٧] •

صياغة ثانية لدليل الفلاسفة الثاني المستند على قدم الزمان

ان الذى يهمنا في هذا البحث ، ليس هو كيف يثبت الفلاسفة قدم العالم ، ولا كيف يثبت المتكلمون بطلان هذه الحجج ، انما الذى يهمنا دليل العلة التامة فيها • ولكني وجدت ان مسألة الزمان توضح دليل العلة ، ولذلك اوردت الصياغة الاولى • وفي هذه الصياغة التي بين ايدينا ينصب اهتمامنا ـ مع طول تفريعات الحوار بين الغزالي والفلاسفة ـ على : هل يمكن وجود فترة زمنية بين الله الازلي وبين العالم اللاحق له في الوجود بعد ان لم يكن منذ الازل ام لا ؟ •

---

(٢٦) يمكن مراجعة براهين الفلاسفة على هذه المسائل فيما يلي :
١ ـ بالنسبة لابن سينا انظر ص١٧٣ حاشية ٢٣ • وفي فلسفته الطبيعية عموما •
٢ ـ وعند ابن رشد في «السماع الطبيعي ، المقالة الثالثة • ص٢٧ فما بعد ، والرابعة • ص٤٢ • والسماء والعالم • المسألة الاولى كلها الى ص٢٦ • والمقالة الثالثة خصوصا ص٤٤ـ٤٥ •

(٢٧) تهافت التهافت • ص٧٦ـ٧٨ •

فان الفلاسفة وابن رشد ، يؤكدون هنا مرة اخرى وجود هـــذه الفترة • اما الغزالى ومعه المتكلمون فلا يقرون بها • واحسب ان القارىء بات مدركا لنتائج هذا الاختلاف ، فانه يتحتم على قول الفلاسفة بوجود زمان قبل اى زمان نفترضه اولا للعالم ، قدم الزمان ، وانه ليس محدثا بالزمان بل بالذات ، كما يترتب عليه مسألة العلة التامة : لماذا يتأخر فعلها عنها ؟ ، ومسألة الترجيح : لماذا اوجد الله العالم في زمن معين مع امكان ايجاده له قبل ذلك ؟ • والملاحظ في اجوبة الغزالى في هذه الصياغة الثانية ، انه يعارض الدليل بمعارضات اخرى • فمثلا اذا قال الفلاسفة : قبل هذا الزمان قبل ، عارضهم : بان هذا من عمل الوهم كما لو قيل وراء العالم عالم!!• وهى معارضات سفسطائية حقا • ولولا اطالة الغزالى في هذه المقارنات لما احتجنا الى اكثر مما كتبنا في هذه الصفحة عن هذا الدليل بصيغته الثانية •

وخلاصة المسألة كما يلى :

يجوز الفلاسفة وجود عوالم قبل هذا العالم ، فثمة مقدار ممتد من هنا الى الازلية هو الزمان ، فاذا قبل الزمان الذى فرضه المتكلمون اولا ، زمان • وجواب الغزالى : « ان هذا من عمل الوهم كما لو تصورنا امكان ايجاد العالم اكبر او اصغر • ويجيب الفلاسفة : ان ايجاده اكبر او اصغر ، مستحيل ، ولا قدرة على المستحيل ، ولكن وجوده قبل الان ليس كذلك • ويجيبهم الغزالى : ١ ـ ليس في وجوده اكبر او اصغر ، استحالة كاستحالة الجمع بين السواد والبياض ، ٢ ـ واذا كان العالم لا يمكن ان يكون اكبر او اصغر ، فهو واجب لا ممكن بل ضرورى فاستغنيتم عن الصانع ، ٣ ـ كما قلتم : وجود العالم ، اكبر او اصغر مستحيل ، نقول نحن : وجود عوالم قبله مستحيل • ويجيب ابن رشد عن هذه الاعتراضات بما يلى : ١ ـ القول : بان العالم يستحيل ان يكون اكبر او اصغر ، لا لكونه مستحيلا بذاته ، بل لانه يؤدى الى مستحيل ، وهو وجود خلاء او ملاء خارج العالم ••

٢ ـ لو لزم ان يكون الضروري لا فاعل له ، للزم رفع الضرورة فيرتفع الله والعقل والحكمة •

٣ ـ من ينكر تقدم امكان وجود الشيء على وجوده ، يجعله ممتنعا ، والممتنع لا يصير ممكنا ولا موجودا • ونظرا لاهمية تفاصيل هذه الاقوال اضعها بين يدي القاري بتصرف بعد ان صار قادرا على استيعاب خطوطها العريضة •

ح•ف• : «ممكن فرض عالم قبل هذا العالم لان الله قادر • وكذلك عالم قبل ذاك وهكذا • ولا يمكن ان يكون العالم الثالث الاسبق مع العالم الثاني الذي هو بعده ، اذا كانا متساويين في المسافة وسرعة الحركة ، فاذا هذا العالم الثالث قبل الثاني بمقدار وهكذا • وهذا المقدار المكمم الذي بعضه اطول من البعض بمقدار معلوم ، لا حقيقة له الا الزمان ، اذ هذه الكميات ليست صفه ذات الباري ، ولا صفة عدم العالم ، اذ العدم ليس شيئا حتى يتقدر ، والكمية صفة فتستدعي ذا كمية وهو الحركة • وليس الكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة • فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان»(٢٨) •

ج•غ• : «هذا من عمل الوهم ، ويمكن دفعه بمقابلة الزمان بالمكان •

---

(٢٨) تهافت الفلاسفة • ص٦٠ـ٦٢ ونجده بصيغة مقاربة جدا في «النجاة» بعنوان : فصل في ان المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت • ص٤٢١ـ٤٢٢ • وفي هذه الصيغة ما يستحق المقارنة بما يورده الغزالي اعلاه على لسانهم ، ولذلك فاليك النص بتصرف : «ان الله اما يمكن ان يخلق عالما آخر قبل هذا ، وهكذا ، او لا يقدر • فعلى الثاني يثبت ان الله عاجز ، او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان ، فيثبت الاول • وعليه يثبت وجود حركة لا بدء لها في الزمان ، انما البدء لها من جهة الخالق ، وانما هي السماوية» ونجده كذلك في الهيات الشفاء • ج٢ • ص٣٨١ •

فانا نقول : هل كان في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع ؟ فان قالوا : لا ، فهو تعجيز ، وان قالوا : نعم ، فذراعين وهكذا الى غير نهاية ... ، فوراء العالم كمية فتستدعي ذاكم وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء»(٢٩) .

ج.ف. : «ليس ثمة تعجيز ، فان ما هو ليس بممكن فهو ليس بمقدور . وهذا هو حال تقدير كون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر ، وهو غير ممكن فلا يكون مقدورا»(٣٠) .

ج.غ. : «هذا باطل من ثلاثة اوجه :ـ

١ ـ ان هذا مكابرة للعقل ، فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم . والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات .

٢ ـ اذا كان العالم لا يمكن ان يكون عندكم اكبر منه او اصغر

(٢٩) تهافت الفلاسفة ص٦٣ـ٦٤ . وتنبغي الاشارة الى انه يستحيل عند الفارابي وابن سينا وابن رشد وآخرون وجود خلاء او ملاء وراء العالم ولهم في ذلك حجج . ابن سينا : النجاة . ص١٩٣ـ٢٠٢ أدلة لابطال الخلاء . وفي تناهي الجهات وان العالم واحد متناه انظر ص٢١٢ـ٢٢٥. والهيات الشفاء ج١ . ص١٨٩ في معنى التام والكل . وتسع رسائل، الطبيعيات من عيون الحكمة . الرسالة الاولى . على الاخص ص٥ـ٩ حيث يبين ان العالم واحد كروي ، متناه ، لاخلاء ولا ملاء ، مع ادلة في بطلان الخلاء وكذلك ـ ص١٤ . وابن رشد : انظر بهذا الخصوص كما مر في ص٢١٧ حاشية ٢٦ . وكذلك (السماع الطبيعي) ، المقالة الرابعة ص٣٧ فما بعد . حيث يثبت عدم وجود الخلاء وبعد مفارق وكروية العالم .

(٣٠) تهافت الفلاسفة ص٦٤ .

فوجوده على ماهو عليه واجب لا ممكن • والواجب مستغن من علة[٣١] فقولوا كما قال الدهريون بنفى الصانع •

٣ ـ يمكن ان يقال : كما قلتم ان وجود العالم اكبر او اصغر مستحيل ، كذلك انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا ، فلا تعجيز لله، بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان» •••• ويختم الغزالى اقواله بما يلى :ـ « فتقدير الامكانات لا معنى لها ، وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراد ، وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد ، الا ان يضيف الوهم بتلبيسه اليه شيئا آخر»[٣٢] •

ق•د• : يمكن اجمال موقف ابن رشد في النقاط التالية :ـ

١ ـ دليل الفلاسفة السابق هو طريقة ابن سينا[٣٣] في اثبات الزمان، وفي تفهمها عسر من قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه ، وهو موضع النزاع ، الا اذا سلم ان الامكانات التى قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم ، كلاهما يلحقه الزمان •

٢ ـ اعتراض الغزالى بمقابلة الزمان بالمكان صحيح ، اذا جوز تزيد جسم العالم الى غير نهاية • وهو امر مستحيل[٣٤] • وليس يلزم في امتناع

---

(٣١) قوله : (والواجب مستغن عن العلة) ، هذا مرفوض عند الفارابى وابن سينا كما تقدم • لان الواجب عندهم ، نوعان : واجب بذاته وهو الله ، وهذا مستغن عن العلة ، وواجب بغيره لانه ممكن الوجود بذاته • وهذا لا يوجد بلا علة ، مثل العالم عندهم فهو موجود دائما لتعلقه بعلة تامة هى الله الواجب الوجود بذاته ، وان كان العالم في حقيقة امره ، اذا انفك ارتباطه بتلك العلة يعود ممكنا • وسيشير ابن رشد في جوابه على هذه المعاندة الى طريق ابن سينا هذا •

(٣٢) تهافت الفلاسفة • ص ٦٤ـ٦٦ •

(٣٣) هذا صحيح وقد اشرت الى وجوده في كتب ابن سينا ص ٢١٩ حاشية ٢٨

(٣٤) انظر اشارتى الى برهنة ابن رشد وابن سينا على هذه المسائل كما في ص ٢١٧ حاشية ٢٦ •

هذا ان يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم ممتنعا ، الا لو كان قبل وجود العالم ، هناك طبيعة الضروري والممتنع فقط ، وهو امر لا يقره العقل(٣٥) وهذا شيء قد صرح به ارسطو(٣٦) ...

٣ ـ لو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة هو من فعل الوهم الكاذب ، مثل توهم العالم اكبر او اصغر مما هو عليه ، لكان الزمان غير موجود ، لان الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة .

فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود ، فينبغي ان يكون هذا الفعل للذهن من افعاله الصادقة المنسوبة الى العقل ، لا من الافعال المنسوبة الى الخيال .

٤ ـ وبصدد اعتراضات الغزالي الثلاثة يجيب ، ابن رشد بما يلي :ـ

أ ـ عن قول الغزالي : « ليس مستحيلا مثل الجمع بين السواد والبياض» ، يقول ابن رشد : « انه ـ أي العالم اكبر او أصغر ـ مستحيل ، لا لانه معروف بنفسه ، مثل اجتماع الضدين بل لانه يؤدي الى محال معروف بنفسه انه محال . لانه يلزم عنه ان يكون خارج العالم ملاء أو خلاء ويلزم عنهما محال : اما الخلاء ، فوجود بعد مفارق ، واما الجسم ، فكونه متحركا اما الى

---

(٣٥) ابن سينا وآخرون يقسمون الاشياء : الى واجب او ضروري ، ومستحيل او ممتنع ، وممكن . فقول الغزالي باستحالة امكان وجود عالم قبل هذا العالم ، يقبل ، لو كانت الاشياء قبل وجود هذا العالم ، اما واجب او ممتنع فقط . وفي هذه الحالة سيكون وجود هذا العالم اي اى عالم ، ممتنعا . والممتنع لا يصير ممكنا ابدا فيستحيل وجود العالم ، وهو موجود الان ، فالقول بان وجود عالم قبل هذا العالم ممتنع ، ساقط .

(٣٦) اي وجود عظم او جرم لا نهاية له بالفعل . ومكان ذلك في ارسطو
Phys: BK. III. 4—5. 204a—206a. ;
Decaelo: BK. 1. 1—7. 268a. 276a.

فوق واما الى اسفل واما مستديرا ، فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون جزءا من عالم آخر ، وقد تبرهن ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العالم الطبيعي • واقل ما يلزم عنه الخلاء ، لان كل عالم لابد له من اسطقسات ـ عناصر ـ اربعة وحجم مستدير يدور حولها[٣٧] •

ب ـ وعن الاعتراض الثاني ، يقدم جوابين : **الاول** : جواب ابن سينا[٣٨] ، وقد سبق ايراده • الثاني : « على قول الغزالى ، يلزم ان تكون الاشياء الضرورية لا فاعل لها ولا صانع • فهذه مغالطة خسيسة ، ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الاشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها ، كما تتوهم الاشعرية في المخلوقات[٣٩] مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات[٤٠] ، وكان يمكن ان يكون كل فاعل صانعـــا وكل مؤثر في الموجودات خالقا ، وهذا كله ابطال للعقل والحكمة» •

ج ـ ويرد ابن رشد على المعاندة او الاعتراض الثالث بقوله : «جحد تقدم الامكان للشيء الممكن ، جحد للضروريات ، فان الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما • فان كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة • وقولهم : ان الامكان مع الفعل كذب ، فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد • فهؤلاء يلزمهم الا يوجد امكان لا مع الفعل ولا قبله • والالزام الصحيح للاشعرية في هذا القول ، ليس هو ان ينتقل القديم

---

(٣٧) عرض ابن سينا وابن رشد هذه المسائل مبرهنة في كتبهما كما مر ص٢١٧ حاشية ٢٦ وكذلك : ص٢٢٠ حاشية ٢٩ من هذا البحث •

(٣٨) انظر كما مر من ٢٢١ حاشية ٣١ •

(٣٩) انظر تفاصيل هذا المذهب في القسم الثانى ، الفصل الثالث مـن اطروحتى •

(٤٠) انظر تهافت الفلاسفة ، المسألة التى تخص السببية • ص٥١٧ فما بعد • وقد سبقت الاشارة الى نقد مماثل لتوما الاكوينى ص١٨٤ حاشية ٥٤ •

من العجز الى القدرة ، (كما هو جواب الفلاسفة كما يورده الغزالى في بعض فرعيات هذه المسألة) لانه ليس يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع ، وانما الالزام الصحيح ان يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود ، وهو مثل انقلاب الضروري ممكنا . وانزال شيء ما ممتنعا في وقت ممكنا في وقت ، لا يخرج عن طبيعة الممكن ، فان هذه حال كل ممكن ، مثال ذلك ان كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوع (مثل وجود السواد في حال وجود البياض في الطباشير) فاذا سلم الخصم ان شيئا ما ممتنع في وقت ، ممكن في وقت آخر ، فقد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطلق لا الممتنع .

٥ ـ اما جواب ابن رشد على خاتمة قول الغزالى : «بان تقدير الامكانات لا معنى لها ... الخ» فهو : « ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان ، ففيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا . فليس هنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده ، بل لعل مقابل هذا هو الذى يدل على الامتناع ، وهو ان لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ، فعادت المشكلة الى : هل يجوز ان يكون العالم قديما او محدثا او لا يجوز؟»[٤١] .

ثم يعود ابن رشد الى مقارنة فعل الله بوجوده ، وانه نقص ان يقرن فعل الله بفعلنا ، بل فعله لا نهاية له اى كلما قدمنا فعلا له قدمنا له فعلا قبله ويمر ذلك الى ما لا نهاية كما يستمر وجوده ، فان ما لا يحيط او يساوق الزمان ففعله كذلك ، ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه الا فعل محدث ، فقد جعله مضطرا لا اختيار له[٤٢] .

---

(٤١) اى عادت الى مسألة العلة التامة ومشاكلها .

(٤٢) تهافت التهافت . ص٨٦ـ٩٧ .

الفصل الخامس

دليل الفلاسفة الثالث على قدم العالم وموقف الغزالى وابن رشد منه

هذا الدليل هو تفصيل للاعتراض الثالث رقم (جـ ، ٤) الذى عرضناه قبل سطور • والذى فيه ادعى الفلاسفة انه يمكن وجود عالم قبل هذا وهكذا باستمرار • وها هنا يسيرون بهذا الغرض الى نهايته ، فيرون ان : ازلية الامكان تعنى امكان الازلية» • وحجتهم : اننا لا يمكن ان نفترض وقتا ، فيه وجود عالم ما ممتنع ، وعليه فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل • ومن المفيد قبل عرض مفصل هذا النقاش بين الاطراف الثلاثة • ان اشير الى ان جواب ابن رشد يتضمن صورتين لكيفية وجود هذه الازلية في الممكن او الممكنات ، اى لقدم العالم او العوالم • فالموقف الاول : ان نتصور سلسلة من العوالم ، من هنا الى ما لا نهاية له في الماضى ، كل عالم منها حدث حدوثا زمانيا ، ولكن جنسها ازلى وليس له ابتداء زمانى انما هو محدث بالذات ، تماما كما تصور الفلاسفة من قبل ، قدم جنس البشر او اى كائن بالزمان ، وحدوثه بالذات مع حدوث كل مفرد من افراده ، مثل زيد وعمر بالزمان وبالذات • وسنرى ان هذا الرأى او شبيها له سيأخذ به ابو البركات البغدادى من جانب الفلاسفة • كما ان ابن تيمية ومعظم متأخرى المتكلمين مثل التفتازاني وزادة والدوانى ، سيضعونه في الحساب ، مع تحوير ، يجعل لسلسلة العوالم بداية زمانية • وهذا التحوير الكلامى لموقف ابى البركات ومن قبله ابن سينا وابن رشد ، لن ينقذ المتكلمين من اشكالات دليل العلة التامة كما سنرى[1] • الموقف الثانى : انه لابد من الانتهاء الى عالم ازلى بالشخص ، فاذا ، يستحسن الاكتفاء بهذا العالم بفرضه ازليا بالزمان محدثا

---

(١) انظر ما يلى : (الكتاب الثانى) ، الذى سيصدر بعد هذا الكتاب ، عند الكلام عن حل ابن تيمية •

بالذات ، وهو الحل الذى يختاره ابن رشد • وهو جوهر مذهب ابن سينا والفارابى ايضا ، استنادا الى مجمل فلسفة الرجلين ، بل هو الحل الذي يراه معظم الفيضيين من اتباعهما ايضا كما رأينا عند ابن المرزبان •

وفيما يلى تفاصيل المناقشة حول هذا الدليل ، كما يعرضها الغزالى وابن رشد في تهافتيهما •

ح•ف• : «وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل ان يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا • وهذا الامكان لم يزل • اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود • فاذا كان الامكان لم يزل ، فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل» •

ج•غ• : « العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه • واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا(٢) • فلم يكن

---

(٢) يسلم الغزالى بازلية الامكان ولكنه يرفض ـ وسيتابعه في ذلك كثير من متأخرى المتكلمين كما سنرى ـ امكان الازلية ، اى يرفض ازلية الممكنات ، اى العالم والعوالم حسب الافتراض • ولا حجة للغزالى سوى ما يراد برهنته وهو : اذا قدر موجودا ابدا ، لم يكن حادثا • وهذه مغالطة : لانه اذا اريد بالحادث ، الشيء القديم بالزمان والحادث بالذات ، فلا يلزم من كونه ابدا ، انه ليس حادثا • وهذا مراد الفلاسفة من وضعهم للعالم حادثا • اما اذا اريد بالحادث ، الشيء المحادث بالزمان وبالذات ، فصحيح انه لا يكون الابدى الازلى حادثا • ولكن هذه هى عين الدعوى ، فهذا مصادرة على المطلوب • لان جوهر المسألة هو : هل يمكن للعالم ان يكون ازليا بالزمان ام لا ؟ فان قلنا : يمكن اولا يمكن ، لزمنا قضية او دليل عير دعوى انه ازلى او ليس ازليا • فان الفلاسفة هنا قالوا : انه ازلى ، استنادا على ازلية الامكان ، واما الغزالى فقال : انه ليس ازليا ، لانه ليس يمكن ان يكون ازليا ، لانه لا يمكن ان يكون حادثا اذا كان ازليا • فالغزالى يستند على عين المدعى لتأييد الدعوى او المدعى وهذا غير جائز عقلا •

الواقع على وفق الامكان بل خلافه . وكما انه لا نهاية لامكان الزيادة في تقدير العالم اكبر مما هو الان ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية لـه غير ممكن[٣] ، فكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن»[٤] .

ق.د. : « ١ ـ من يسلم ان العالم كان قبل ان يوجد ممكنا امكانا لم يزل ، يلزمه ان يكون العالم ازليا . لان مالم يزل ممكنا ، ان وضـع انه لم يزل موجودا ، لم يكن يلزم عن انزاله محال . ولان الذى يمكن فيه ان يقبل الازلية لا يمكن فيه ان يكون فاسدا ، الا لو امكن ان يعود الفاسد ازليا . ولذلك ما يقول الحكيم[٥] : ان الامكان في الامور الازلية هو ضرورى .

٢ ـ اما من وضع ان قبل العالم ليس امكانا واحدا[٦] بالعدد ، بل ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعد ، اى امكان عالم ثم امكان عالم آخر قبله الخ ـ كما وضع ابو حامد في الجواب على لسان الفلاسفة ـ فقـد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبله عالم الى ما لا نهاية ، كالحال في اشخاص الناس ، وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر»[٧] .

---

(٣) وهذه معارضة بان نقضها عند الفلاسفة وابن رشد فيما تقدم . ص٢٢١ فما بعد ، وحاشية ٣٤٠ ، وص ٢١٢ فما بعد .
اما مسألة استحالة انقضاء ما لا يتناهى فقد وضح جوابها عند الفلاسفة وابن رشد وموقف جميع الاطراف منها ، فيما تقدم (في عرض الدليل الاول وموقف الغزالى وابن رشد منه وكذلك ص٨٢ـ٩٠ .

(٤) تهافت الفلاسفة . ص٦٦ـ٦٨ . ونجد هذا الدليل عند ابن سينا ، النجاة ص ٣٦٧ـ٣٦٨ .

(٥) اى ارسطو . وقد بحث ارسطو مسألة الامكان وعلاقته بالازلية في (ما بعد الطبيعة ... وفي «كتاب الاخلاق النيقوماهية») .
Aristo: Metaph: BK. V. 5. 1015a, 33—35. BK. IX. 8. 1050b, 11—12;
Eth-Nic: BK. VI. 3. 1139b, 23—24.

(٦) كما فعل ابن سينا لضرورات جدلية .

(٧) مثل ان يتكون من فساد شخص آخر ، وهكذا انظر ما تقدم ص٢٠٢ . وحاشية ١٠ منها .

(ويلاحظ ابن رشد) : « ان هذه الحجة لا تعطى ان امكانات هذه العوالم تنتهي الى عالم لا عالم ممكن قبله[٨] ، ولا هو ما يقولون به[٩] . ومثل هذا عند الفحص يؤدي الى محال ، لانه يلزم ان تكون طبيعة هذا العالم ، طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد ، فيكون صدوره عن المبدأ الاول بالنحو الذي صدر عنه الشخص ، وذلك بتوسط متحرك ازلي وحركة ازلية ، ـ وذلك لان الفلاسفة لا يجوزون صدور حادث عن قديم ـ فيكون هذا العالم جزء من عالم آخر ، كالحال في الاشخاص الكائنة الفاسدة ، فباضطرار اما : ينتهي الامر الى عالم ازلي بالشخص ، او يتسلسل . واذا وجب قطع التسلسل[١٠] ، فقطعها بهذا العالم اولى ، اعني بانزاله واحدا بالعدد ازليا»[١١] .

---

(٨) ليتذكر القارىء مسألة قدم الاشخاص بالجنس عند الفلاسفة وحدوث كل مفرد منهم حدوثا زمانيا ، دون ان يمكن افتراض شخص مفرد وليس قبله شخص مفرد آخر ، مهما استمرت السلسلة .

(٩) قلت ان ابن سينا يفرض امكان عوالم متعددة افتراضا جدليا لكي يحقق ما يذهب اليه ، وهو ان قبل هذا العالم امكانية لوجوده دائما، وانه لذلك لابد من القول : بازلية الامكان ، وبالتالي امكان الازلية لهذا العالم .

(١٠) يشكل موضوع اثبات محدث او واجب الوجود بذاته او محرك لا يتحرك ـ اى اثبات وجود الله ـ جزءا مهما من مواضيع الفلسفة والكلام الاسلاميين . وهناك صور متعددة لاثبات وقوف التسلسل عند محدث او صانع أو محرك او واجب الوجود بذاته عندم تنتهي سلسلة المحدثات ، او الممكنات او المتحركات . ومنها : دليل ان كل حركة فلها محرك . وهو الذي يسير عليه ارسطو ، ويؤثره ابن رشد . ومنها: دليل ان كل ممكن فله موجد هو واجب الوجود بذاته . وهو طريق الفارابي وابن سينا ومعظم فلاسفتنا الفيضيين من اتباعهما ، مثل ابن المرزبان ومتأخرى المتكلمين . ومنها : دليل ان كل حادث فله محدث . وهو طريق اوائل المتكلمين . وقد مر توضيح هذه المواقف مرارا وانظر وانظر ايضا ملحق رقم (أ) عن المذاهب في الحدوث والقدم .

(١١) تهافت التهافت . ص٩٨ـ١٠٠ .

الفصل السادس

دليل الفلاسفة الرابع على قدم العالم وموقف الغزالى وابن رشد منه

وهو المستند على قدم الامكان لاثبات قدم المادة

لم أشأ في اول الامر ايراد هذا الدليل ، لكنني وجدته مهما لموضوعنا هذا من نواح : فاولا : ان الذى يطالع كتب فلاسفتنا ، يجدهم يؤكدون بصراحة على قدم مادة العالم . وطالما اتهمهم خصومهم بهذه التهمة ، ولذلك فمن اللازم ـ ونحن بصدد ايفاء رأيهم في القدم والحدوث ـ اجلاء هذه النقطة ، ومدى قربهم او بعدهم من فكرة قدم المادة عند ارسطو واليونان عموما ، ومدى ملاءمتها او عدم هذه الملائمة لقولهم بالحدوث بالذات والابداع .
وثانيا : لهذا الدليل علاقة بما عالجته سابقا من مسائل مثل فكرة الامكان .
وثالثا : اكمال موقف الغزالى من الفلاسفة وموقف ابن رشد من الطرفين .

ويمكن اجمال هذا الدليل وموقف الغزالى وابن رشد منه ، اجمالا ، يحدد بعض سماته بما يلى :ـ يرمى الفلاسفة من وراء الدليل اثبات قدم مادة العالم ، على اساس ان كل حادث جزئى يسبقه امكانه ، والامكان وصف اضافي ، فلابد من حامل أو موصوف ، وهو المادة ، والمادة لايكون لها مادة ، وان تسلسل ، لزم الأمر الوصول الى مادة اولى ليست بحادثة عن مادة .

هذا هو دليل الفلاسفة بابسط صوره . وينبغى ان انبه الى ان مقصود الفلاسفة وابن رشد من (الحادث) ، الحادث الجزئى . فهذه الحوادث الجزئية ، كل واحد منها مسبوق بمادة وله امكان قبل وجوده ، مثل ان الماء فيه امكان لان يصير بخارا والصوف بساطا ، وهكذا فالامكان هنا بمعنى الـ Potintiality اى الامكان الارسطى وهو حتما يحتاج الى شيء يتقوم به ، وليس هو من قضاء العقل ، لانه ليس كل جسم ممكن

ان يصير اى شيء ، بل نحن نقول : الحديد ممكن ان يصير سيفا ، والماء بخارا . ولا نستطيع ان نقول : ان الماء ممكن ان يصير سيفا وهكذا . فهذه اوصاف او امكانات قضى العقل بنسبتها الى اشياء معينة بناء على وجودها محمولة في موضوعات خارجنا . ولذلك فان ردود الغزالى لتأييد قوله : بان الامكان الذى للجزئيات من قضاء العقل الصرف ، هي ردود سوفسطائية ، لانه فهم الامكان بانه اعتبار عقلى في هذه الموجودات الجزئية . ثم ان الغزالى لم يرد على قوام حجة الفلاسفة بالصورة التى يعرضها ارسطو وابن رشد من بعده وهى : ان المشاهدة تدل على عدم حدوث المادة الا من مادة ، وافتراض حدوثها من العدم المحض ، مخالف للمشاهدة . ولا يخرج ابن رشد عن صلب موقف الفلاسفة السابق ، ولذلك رفض جميع اشكالات واعتراضات الغزالى التى تقوم - كما اشار ابن رشد - على جهل او تجاهل باراء الفلاسفة في (العلم) و (الاجناس) و (الامكان) الخ . وفيما يلى تفاصيل هذا النقاش بين الاطراف الثلاثة :-

ح.ف. : « كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه[1] . اذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد . وبيانه : ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : اما

(١) قوله : «كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه» ، اكرر ان المقصود هنا الحادث الجزئى كما يستدل من مجموع مواضع في كتب ابن سينا . اما الحادث الكلى - اى العالم ككل - فلا تسبقه عند الفارابى وابن سينا واتباعهما مادة ولا زمان ، بل يسبقه امكان ذهني : لانه في الواقع موجود مع وجود الله ، لا يتقدمه الله الا بالذات ، ولا يتأخر العالم عنه بالزمان انظر ص ٣٥ نوت ٥٤ فما بعد . ، وص ٤٨ فما بعد وحواشيهما ، وص ٥٦ فما بعد . وعن معنى الحادث الجزئى انظر: ص١١٣ نوت ١٨ . ويستدل على هذا : بان الحادثات الابداعية مثل العقول والنفوس الفلكية ليس فيها مادة ، وهى مفارقة او ليست ذوات مادة .

ان يكون ممكن الوجود ، او ممتنع الوجود ، او واجب الوجود . ومحال ان يكون ممتنعا ، لان الممتنع في ذاته لايوجد قط ، ومحال ان يكون واجب الوجود لذاته ، فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط . فدل انه ممكن الوجود بذاته ، فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده(٢) ، وامكان الوجود وصف اضافى(٣) لا قوام له بنفسه ، فلابد له من محل يضاف اليه ، ولا محل الا المادة ، فيضاف اليها كما نقول : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة .. .، اى ممكن لها حدوث هذه الكيفات وطريان هذه التغييرات فيكون الامكان وصفا للمادة . والمادة لا يكون لها مادة(٤) ، فلا(٥) يمكن

---

(٢) قوله : فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، هذا يدل على انه لا يريد به الحادث الكلي ـ اى العالم ككل ـ ، لان سبق الامكان ذهني فقط فيه عندهم ، وهذا الامكان لا يمكن ان يكون صفة لمحمول ولا يستوجب قدم الموضوع .

(٣) قوله : «وامكان الوجود وصف اضافى » انظر لفهمه اول ص ٢٢٩ . واكرر هنا باختصار ان المراد بالامكان ، ليس الامكان الذهنى الذى يفترضه الفلاسفة للعالم الحادث بالذات ، افتراضا للافهام والتمثيل فقط ، بل المراد به الامكان الارسطى ، الذى هو الكيفيات والمضادات ، مثل الحرارة والبرودة والثقل والخفة والالوان والطعوم ... الخ من صفات الاشياء التى تتعاقب في وتحمل على الاشياء .

(٤) قوله : « والمادة لا يكون لها مادة » ، يعتمد هذا في الاساس على دليل قدم المادة ، الذى ليس هذا شكله التام المعروف عند ارسطو ، وسيورده ابن رشد بعد قليل . ونجده عند الفلاسفة اليونان جميعا الذين رفضوا بالاجماع القول : بحدوث الاشياء من العدم المحض ، او رجوعها الى العدم المحض . وهو جوهر القول العلمى الحديث : «المادة لا تفنى ولا تستحدث من العدم» . ونجده كواحد من ادلة ارسطو المهمة على قدم العالم ، على اساس قدم هيولاه ، ولما كانت الهيولى لا توجد عنده بدون صور ، نتج قدم العالم عنده بهيولاه وصوره . انظر ص٣٨ حاشية ٢ . وعن تفاصيل هذا الاحتجاج بالمشاهدة على قدم المادة ، وموقف المتكلمين منهم : مجلة قسم الفلسفة بكلية الاداب ، (الفكر الجديد) عدد (١) لسنة ١٩٦٦ . مقالى : دليل المشاهدة .

(٥) قوله : «والمادة لا يكون لها مادة ...» ، هذا الدليل غير مفيد لمن لا يسلم ببديهية القائلين بالقدم من يونانيين ومن فلاسفتنا كما اشرنا في نوت (٤) اعلاه وهي ان المشاهدة والعقل يدلان على ان شيئا لا يوجد الا من شيء . اما من لا يسلم بهذه المقدمة ، مثل متكلمينا ، فيمكن له ان يقول : ان الله اوجد المادة وجميع قواها وامكاناتهـا ومحمولاتها وكيفياتها ، مثل البرودة والسواد والصلابة الخ ، مع المادة من العدم المحض ، دون حاجة لافتراض سبق الامكان بمعناه الارسطي . ان هذه مسألة خطيرة وحيوية لفهم حقيقة رأى فلاسفتنا القائلين بالقدم الزماني والحدوث الذاتي ، ففيها يقترب الفارابي وابن سينا من المتكلمين من وجه ويبتعدان عنهم من وجه آخر . ونفس الشيء يقال عن صلتهما بارسطو . وتوضيح ذلك : ان ارسطو ــ ويتابعه في ذلك ابن رشد ــ يرى ان مادة العالم قديمة ، وصورها قديمة ، وان الله محرك غائي فقط ، وليس على سبيل الحلول او الدفع او التماس ، كما اوضحت في ملحق رقم (م) . اما موقف المتكلمين : فهو ان الله اوجد العالم ومادته من العدم المحض في زمن متأخر عملي ما بان . وقال متأخروهم : ان العالم كان ممكن الوجود امكانا ذهنيا اعتباريا ، لا بمعنى الامكان الارسطي ، ولكن افتراض حالة الامكان اى عدم الوجود المحض عندهم يحتل زمانا حقيقيا ، هو مدة الازلية التي لم يكن الله فيها فاعلا . والخلاصة ، ان المتكلمين يرون ان العالم ومادته وجدا من العدم زمانيا . اما الفارابي وابن سينا واشياعهما ، فقد اتضح من عديد نصوصهم المذكورة اول هذا الكتاب ما يلي : ١ ــ ان العالم عندهم قديم بالزمان بمادته وبصوره وتراكيبه ولكنه محدث بالذات ، بمعنى ان الله اوجده بعد ان لم يكن ، حيث انه من طبيعة الممكن الوجود . وهم يرون ان مادة العالم ازلية بالزمان . فمن هذا الوجه لا يخالفون جوهر ما اخذ به اليونان عن قدم المادة . ولكن فلاسفتنا يبتعدون عن نتائج هذا القول كثيرا ، حيث يؤكدون على ان المادة والعالم كله من طبيعة الممكن الذي لا يوجد بذاته ، ولذلك فهما مبدعان من العدم المحض ابداعا ازليا . وبهذا يبتعدون عن ارسطو ، الذي ينكر وجود العالم من العدم ، او سبق الامكان له حتى ولو سبقا ذهنيا . بل وينكر ان يكون العالم محدثا بالذات ، باعتبار انه ممكن كما هو الحال عند فلاسفتنا المذكورين .

ان تحدث ، اذ لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجـــودها ، وكان الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شيء ، مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه • ولا يمكن ان يقال : ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا وكون القديم قادرا عليه ، لانا لا نعرف كون الشيء مقدورا الا بكونه ممكنا ، فنقول: هو مقدور لانه ممكن ، وليس بمقدور ، لانه ليس بممكن • فان كان قولنا : هو ممكن ، يرجع الى انه مقدور ، فكأنا قلنا : هو مقدور ، لانه مقدور ، وليس بمقدور لانه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه ، فدل ان كونه ممكنا ، قضية اخرى في العقل ظاهرة ، بها تعرف القضية الثانية[٦] وهي

---

٢ ــ وهذا الامكان ــ عند فلاسفتنا ــ الذى للعالم كله ، ذهنى فقط ، كما وضح مرارا فيما تقدم • ومن هنا فهم يبتعدون عن مذهب المتكلمين ، الذى يؤكد على ان الامكان او العدم سابق على وجود المادة والعالم سبقا ازليا حقيقيا • ان هذا الموقف الذى يقفـه فلاســـفتنا المذكورين هو موقف فريد ، فيه يتجلى خصب وغنى ــ منابع الفكر الفلسفى الاسلامى وتعدد جوانبه وعمق حلوله ، فها هنا نحن في موقف وسط بين الحل الكلامى الذى لا يبالي ان يصدم لحس والمشاهدة ، والعقل بافتراضه ــ متجاوزا بذلك خبرتنا الخاصة ــ وجود شيء من لاشيء ، ووجود العالم كله بعد ان لم يكن هنالك آمادا طويلة سوى الله • والادهى من ذلك ان العقل يحار كيف جاء هذا العالم ؟ ومن اين جاء بعد ان اصبح من المستحيل ، بموجب فصلهم بين العالم المادى والله الروحى اللامادى ، افتراض ان يكون قد نبع عن الله مباشرة اى عن ذاته كما ــ ترى نظرية الصدور ــ اقول : نحن هنا في موقف وسط بين هذا الحل الكلامى اللا معقول ، وبين الحل الارسطى الذى ــ اذا ترك على ما هو عليه ــ كان اميل في جملته الى انكار الاله ، منـــه الى الاقرار به ، بعد ان اقتصرت وظيفة الله فيه على التحريك الغائى ، مع جهل الله وعدم عنايته بما في العالم ، لنقص الاخير وكمال الله • (انظر ملحق «آ») • فجاء فلاسفتنا واكدوا الصلة بين العالم والله عن طريق فكرة الامكان والوجوب ، دون ان يصطدم ذلك عندهم بقـــدم المادة والعالم على ما تظهره المشاهدة •

(٦) في الاصل : وهو •

كونه مقدورا • ويستحيل ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا ، فان العلم يستدعى معلوما فالامكان المعلوم غير العلم لا محالة • ثم هو وصف اضافي ، فلابد[7] من ذات يضاف اليه ، وليس الا المادة فكل حادث فقد سبقه[8] مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال»[9]•

ج•غ• : « الامكان الذى ذكروه يرجع الى قضاء العقل ، وكذلك المستحيل والواجب قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له ، بدليل ثلاثة امور :ـ ١ ـ لو استدعى الامكان موجودا يضاف اليه ، لاستدعى

(٧) قوله : «فلابد من ذات يضاف اليه ••• الى فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال» لفهمه يلزم : ـ ان نعي ان المقصود بـ (الحادث) هنا ، الحادث الجزئي ، كما تقدم •

٢ ـ ان قوله : « فلم تكن المادة الاولى •• الخ» ، لايراد به قدم هذه المادة الاولى من كل وجه ، بل قدمها بالزمان ـ اما جوهرها فهو من ابداع الله الازلي ـ راجع النصوص عن ابن سينا والفارابى في صدر هذا الكتاب ، عن صدور الهيولى وابداعها • ـ وهذه مناسبة طيبة لاظهار الفرق بين فلاسفتنا هؤلاء او ارسطو حول معنى قولهما معا ، بقدم الهيولى ، لانه معنى مختلف النتائج والموارد ، كما بينا قبل هذه الصفحة •

(٨) في الاصل : سبقه •

(٩) تهافت الفلاسفة • ص٦٨ـ٧٠ • ونجد هذا الدليل في اماكن مختلفة من كتب ابن سينا • النجاة ص٤١٢ ، والاشارات ج٣ • الفصل السادس ص ٥٠٧ فما بعد ، والهيات الشفاء ص٣٧٤ • ونجده بالفاظ مشابهة وسياق مشابه لما يورده الغزالى اعلاه في النجاة • ص٣٥٦ ـ ٣٥٧ • واليك النص تيسيرا للمقارنة : «لايمكن ان يحدث حادث زمانى مالم يتقدمه وجود القابل وهو المادة • البرهان : ان كل كائن ، فيحتاج ان يكون ، قبل كونه • ممكن الوجود في نفسه ، فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه ، لم يكن البتة • وليس امكان وجوده ، هو ان الفاعل قادر عليه ، بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا • الا ترى اننا نقول : ان المحال لا قدرة ••• انظر بقية النص في ص ٢٦ من هذا البحث وتعليقاتي عليه •

الامتناع شيئا موجودا • وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرى عليهـــا المحال ، حتى يضاف الامتناع الى المادة •

٢ ـ السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهمـــا ممكنين في ذاتهما •

٣ ـ نفوس الادميين على ما اختار ابن سينا حادثة ، وهي ليست بجسم ولا منطبقة في مادة • فان كان امكانها قبل وجودها وصف اضافي ولا يرجع الى قدره القادر والى الفاعل ، فالى ماذا يرجع؟»(١٠) •

ج•ف• : «رد الامكان الى قضاء العقل محال ، اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان ، والمعلوم غير العلم • بل لو قدر عدم العلم لم يعـــدم المعلوم • ولو قدر انتفاء المعلوم لانتفى العلم • واما الامور الثلاثة فلا حجة فيها : فان الامتناع ايضا وصف اضافي يستدعي موجودا يضاف اليه • ومعنى الممتنع الجمع ، بين الضدين ، فاذا كان المحل ابيض كان ممتنعا عليه ان يسود مع وجود البياض • واما الوجوب : فهو مضاف الى الوجود الواجب • واما عن السواد ـ الاعتراض الثاني اعلاه ـ ، فان السواد في نفسه ليس ممكنا ، بل ممتنعا دون محل يحل فيه ـ لانه عرض ، او صفة وهذه لابد قائمة في موصوف ـ • واما الثالث ـ اى النفس ـ : فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالابدان • ومن يسلم حدوثه ، فقد اعتقد فريق منهم انه منطبع في المادة تابع للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع • فتكون في مادة ، وامكانها مضاف الى مادتها • وعلى مذهب من سلم انهـــا حادثة وليست منطبقة ، فمعناه ان المادة ممكن لها ان يدبرها نفس ناطقة ،

---

(١٠) . تهافت الفلاسفة • ص٧٠ـ٧٢ •

فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة ، لعلاقتها بها ، اذ هي المدبرة لها»[11] .

---

(١١) تهافت الفلاسفة ، ص٧٣ـ٧٤ . هذا هو جواب الفلاسفة ، وسيأتي في جواب ابن رشد توضيح لبعض جوانبه . واذا كنت في موضع سابق قد اشرت الى غموض في بعض موقف ابن سينا من النفس الانسانية ، فانني اجد من المناسب الضروري ان ازيد هذه المسألة بيانا . لقد رأينا انه يقول بحدوثها ص١٤٤ ، وحاشيةرقم ٤٠ منها . وان كان في قصيدته العينيةيعيد اقوال افلاطون اعني وجودها في العالم العلوي اللامادي قبل هبوطها الى هذا العالم واتصالها بالاجساد . (انظر القصيدة في : ديوان ابن سينا تحقيق الدكتور حسين محفوظ . طهران ١٩٥٧ ص١٩ وتجدها في ملحق (ق) . ومطلعها :

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

ويمكن الرجوع الى كتاب مدكور : «في الفلسفة الاسلامية» القاهرة ١٩٤٧ لاجلاء بعض جوانب مسألة النفس عند ابن سينا ، والبير نصري نادر : «ابن سينا والنفس البشرية . بيروت ١٩٦٠ حيث يقدم كثيرا من النصوص . وفي رأيي انها تحتاج الى عناية خاصة ولعل فيما سأذكره الان بعض التوضيح لاصل النفس وحدوثها الخ عنده وكيفية هذا الحدوث ويرجح عندى ان في كتب ابن سينا حلا اشبه ما يكون بمزيج من موقف جالينوس والذى يليه المذكور ان في ج.ف. ص٢٣٥ ذلك ان ابن سينا بعد ان اثبت استحالة وجود النفوس قبل الاجساد ، وانها حادثة معها ص١٤٤ وحاشية ٤٠ منها لايجعل حلول النفس اى جسد ممكنا بل يتدرج . فمتى تكونت المعادن . ووصلت الى مرحلة معينة ، اصبح من الممكن حلول النفس النباتية فيها ، وهذه تفيض على المزيج او الموضوع المعدني من العقل الفعال ، وهو العقل العاشر والاخير من سلسلة العقول الفائضة عن الله ، والمدبر لعالمنا الارضي ، عالم الكون والفساد ، وبتأثير فعل الاجرام الاخرى كالشمس في المزاج . وهكذا متى وصل النبات الى مرحلة عليا تهيأ واصبح ممكنا استحداث نفس حيوانية له . ومتى اصبح الحيوان مهيئا اصبح ممكنا استحداث نفس انسانية فيه بنفس الطريق ، اى بتأثير فيوضات العقل الفعال وتأثير الاجرام العليا . فقول الفلاسفة في جوابهم الذى ينقله عنهم الغزالي : بان المادة التي تدبرها هذه النفس او تلك هي امكانها السابق

على وجود النفس ، هو قول صحيح له ما يؤيده في كتب ابن سينا وبعض شراح ارسطو ، وسيتبين رأى هؤلاء فيما سأنقله من نصوص عن ابن رشد (انظر الملحق ـ ع ـ) • اما عن كتب ابن سينا فنجد النصوص التالية المهمة : في (تسع رسائل) الرسالة الثانية ص٣١ـ٣٢ يتحدث ابن سينا عن الصور في عالمنا الارضى ، التى تعنى عنده القوى الطبيعية ، مثل قوة الاحراق في النار الخ ، والنفوس النباتية والحيوانيةوالانسانية فيقول : «والصورة بعضها يحدث في الهيولى حدوثا اوليا ـ قبل المزاج ـ وبعضها بعد التركيب ـ اى بعد المزاج ـ وتكون مضادة من وجـــه للصورة التى كانت في حال البساطة ، ـ على القارى ان يتصور تكون العناصر الاربعة وتدرجها الى الاجسام الجامدة المعدنية مثلا ثم تكون النبات فالحيوان فالانسان ، فهذه التعقيدات صور مضادة لبساطة العناصر الاولى او اول مزيج مبسط منها ـ وهذه الصورة الاوليـــة تحدث : اما بلا واسطة ، واما بواسطة جواهر روحانية ليست ايضـا جسمانية ••• ، واما الصورة الحادثة بعد المزاج فان المبدع الاول يفيد وجود بعضها بتوسط الاجسام بسببها ـ اى بسبب الاجسام ـ كالصور التى في عالمنا هذا بتوسط الاجسام السماوية ، مثل المذاقات والروائح ، وبعضها لا بتوسطها الاجسام ، مثل الانفس النباتيـــة والحيوانية وخصوصا الانفس الانسانية • بل العقل نور يتولى الله افاضته على الانفس من غير ان يكون لشىء من الجسمانيات فيه وساطة الا التهيوء للقبول» •

يتضح من هذا النص ان النفوس النباتية والحيوانية والانسانية تحدث في الاجسام ، او على حد تعبير ابن سينا يفيد الله ـ المبدع الاول ـ وجودها على الجسمانيات متى تهيأت هذه الجسمانيات لقبولها • فها نحن نسير خطوة لتفسير كيفية حدوث النفوس ، التى برهن ابن سينا على ضرورة حدوثها ص١١٤ وحاشية ٤٠ منها • ولكن مازال ها هنا غموض • ترى كيف يفيد المبدع الاول الجسمانيات هذه النفوس ؟ امباشرة؟ابعد ان لم يكن مفيضا لها ؟ فنقع في مفالق مسألتى العلة التامة والترجيح، ويلزمنا ما الزمنا به المتكلمين في قولهم بحدوث العالم بعد ان لم يحدث ؟ الجواب على هذه الاسئلة نجده في نصوص اخرى •

ففى النجاة يقول : «يتكون من هذه الناصر ـ الاربعة ـ اكوان ايضا بسبب القوى الفلكية ، اذا امتزجت العناصر امتزاجا اكثر اعتدالا

من المركبة • واول ما يتكون حينئذ النبات • وهكذا كلما امعن المركب في الاعتدال ، ازداد قبولا لقوة نفسانية اخرى الطف من الاولى•••» ص ٢٥٨ «وتسع» • ص١٥ـ١٩ فما بعد • وفي موضع آخر يفصل تأثيرات كل كوكب في الاجسام والنفوس ومظاهرها ، فمثلا المريخ يعطى للاجسام القوة المولدة للحرارة الغريزية ، وهكذا •• «تسع رسائل» • الرسالة الثانية ص٣٩ـ٤٠ ولكن هذين النصين لا يجيبان على الاسئلة السابقة تماما ، لاننا نريد ان نعرف كيف تحدث النفوس ؟ ومن اى مصدر ؟ وهل دوما ام في فترة متأخرة عن الازلية ؟ ونجد جوابا غير مفصل في «رسالة اضحوية » في امر المعـــاد • حيث يبين ان حدوث النفس تابع لمزاج البدن ، الذى متى تهيأ ، صدر من النفس او العقـل الكليين او اى عقل مفارق آخر جوهر النفس على البدن • يقول ابن سينا : «فاذن الحق ان النفس حادثة مع حدوث المزافي البـدنى» (فان المزاج البدنى) سبب لان يصير البدن قابلا من النفس ، الذى يستكمل به نوع ذلغك البدن ، يكون شأن ذلك السبب المفارق ان يفيض وجود النفس مهمـــا تهيـــأ المـــزاج ، يصـــير به البـدن متعلقـا بذلك النفس نـوعا مـــن التعـلق ••• واذا تقـــرر ان وجـود النس وحـدوث المـزاج معـا ، فبين انه كلمـــــا (سـليمان يضعها كما والاصح عندى كلما) يحدث المزاج ، يجب معه وجود نفس حادثة • اذ ليس لها ذلك بالاتفـــاق ولا بالعـرض ، بل امـر يلزمه بالضرورة ص٩٠ـ٩١ •

ولكن هذا النص لا يعين مصدر النفس اى : اى العقول العلوية هو ؟ ولا يبين كيف تكون النفوس لانهاية لها بالعدد ؟• ولكننا في نص آخر في كتاب النجاة نجد الجواب الكافي واليك هذا النص •

بعد ان يشير ابن سينا الى برهنته على حدوث النفوس الكثيرة المفردة مع ابدان الناس ، وان هذه النفوس متكثرة بالاشخاص ولكنها واحدة بالنوع ـ وسنرى ان النوع تجريد ذهنى عنده ككل كلي ـ ، تماما كما ان اشخاصنا متكثرة بالاشخاص واحدة بالنوع • يقول : «بما ان هذه كثيرة فهى ليست صادرة عن العلة الاولى ـ اى الله ـ ، لانها كثيرة مع وحدة النوع ـ والواحد لا يصدر عنه مباشرة الا واحد عنده ـ فاذا لابد انها معلولة للاول بتوسطات • ولا يجوز ان تكون هذه العلـــل الفاعلية المتوسطة بين الاول ـ اى الله ـ وبينها دونها في المرتبة ، فان

العلل المعطية للوجود اكمل وجودا ، واما القابلة فقد تكـون اخس وجودا » ٠ ويعود ابن سينا مبينا(١) ٠ «ان العلة الاولى لا تصدر عنها هذه النفوس الانسانية ، لان هذه واحدة بالنوع وكثـيرة مع ذلك ٠ فاذا لايمكن ان يصدر عن العلة الاولى كثرة متفقـة بالنـوع ٠ وذلك لان المعـانى المتكثرة التى فيه ، وبها يمكن وجود الكثرة عنه : ان كانت مختلفة الحقائق ، كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضى الاخر في النوع ـ اى الفرد الاخر ـ ، فلم تكن ذات طبيعة واحدة ٠ وان كانت متفقة الحقائق ، فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام بمادة هناك؟ ـ اى في هذه النفس المفروضة واحدة بسيطة ـ ٠ وما يصدق عـلى المعلول الاول ـ اى العقل الاول حسب نظريته في الفيض ـ يصدق على المعلولات العالية المتوسطة ـ اى بقية العقول المفارقة حتى العقـل العاشر ـ ، حتى ينتهى الى معلول يكون عنه كون الاسطقسات ـ اى العناصر الاربعة ـ القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالعدد والنوع معا ، فيكون تكثر القابل ـ اى هذه العناصر وامزجتها ـ سببا لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات ـ اى ما يفيضه العقل العاشر الفعال ـ ، وهذا بعد استتمام وجود السموايات كلها ـ اى الاجرام والافلاك ـ ، فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ، ثم تتـكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير ٠ فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل ـ اى اذا لم يسبب تكثر النفوس تكثر الفاعل وهو العقل العاشر ـ وجب ان يكون في القابل ضرورة ٠ فاذا يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته ويقف ، بحيث يمكن ان تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد ـ اى النفوس وقواها بمـا فيها الناطقة ـ لتكثر الاسباب ، فهناك تنتهى ، ـ اى تنتهى عمليـة الفيض للعقول وما يترتب عنها من عناصر ومركبات ٠ وتستمر العملية دوما» ٠ هذا عن النجاة بتصرف ٠ ص٤٥٩ ٠ ونجده ايضا في الهيات الشفاء ٠ ج٢ ص٤٠٨ـ٤٠٩ ٠ وخلاصة هذا القول اذا اردنا وضعه بلغة بسيطة ، متجاوزين عن تفصيل نظرية الفيض ، ـ التى تحتل اهـم واكبر جزء من كتابات ابن سينا والفارابى والفيضيين جميعا ـ هى : انه عن الله يفيض عقل ـ وفق مقدمات وتفصيلات لا محل لها هنا ـ وعن هذا عقل ، الى ان نصل الى العقل العاشر بعد الله ، الذى هو آخر

(١) اكثرت من وضع الشروح بين شارحتين داخل النص فليلاحظ القارىء ذلك ٠

ج٠غ : «١ ــ رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا عقلية صحيح ٠ واما استدعاء العلم معلوما ، فنقول : الامكان معلوم ، ولكنه معلوم كلي او هو كالكليات التي لا وجود لها في الاعيان ، بل في الاذهان عندهم ٠ وانما الموجود في الاعيان ، الجزئيات المحسوسة الغير المعقولة ، والتي هي سبب لان ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية ٠ فاذن ان لم يمتنع وجود الكليات في الاذهان لافي الاعيان ، لم يمتنع ما ذكرناه عن الامكان ٠ فاما قولهم : ان العقول لو انعدمت ــ اى لو انعدم العلم ــ لم يتقدم المعلوم ــ اى الامكان هنا ــ ، فجوابنا : هل تنعدم الاجناس والانواع في مثل هذه الحالة؟ فان قالوا : نعم ٠ فكذلك قولنا في الامكان ، وان زعموا انها باقية في علم الله ، فكذلك القول في الامكان[١٠٣] ٠

العقول والمدير لعالمنا ، فهذا ايضا يصدر عنه عقل واحد او موجود روحي واحد ٠ وتجنبا لكثير من المزالق نقول : يصدر عنه فعل واحد ، ولكن نظرا لتعدد القوابل ــ العناصر الاربعة ومركباتها المختلفة ، واختلاف امزجتها ، بفعل القوى التي في العناصر الاربعة من جهة وبفعل الاجرام العليا وتأثيراتها ــ اصبح هذا الفعل الصادر عنه منتجا لنفوس كثيرة متعددة بالشخص ، مثل نفس زيد ونفس عمرو ، ولكنها واحدة بالنوع ٠ وبما ان الصدور عملية ابداعية لم تستغرق زمنا ، بل هي بلا زمان ودفعة واحدة تستمر من الازل الي الابد ، فانه ليس هناك مبدأ لصدور الفعل الواحد بالنوع عن العقل العاشر ٠ ولكن كلما تهيأ بدن لقبوله ، نقول حدثت نفس ٠ فعلى هذا الوجه امكنني ان افهم حدوث النفوس ومصدرها وازليتها او عدم ازليتها ٠ وبهذا نجد الجواب الكافي عن موضوع النفس ومتعلقاتها الاساسية عند ابن سينا ٠ ومما ساعدني على هذا الفهم ، نصوص مطولة في كتب ابن رشد ، وخصوصا في «تفسيره لما وراء الطبيعة» ، وهي نصوص غنية معقدة فيها تفصيل لمذهب ارسطو في تكون صور ــ نفوس ــ الحيوان والانسان ، وهل هي فعل المبزر ؟ ام بفعل فواعل مفارقة مثل العقل الفعال ؟ وفيها رأيه هو ، ورده على ابن سينا والفارابي وثامسطيوس والاسكندر الافروديسى (انظر ملحق ــ ع ــ) ٠

(١٠٢) سيتولى ابن رشد الرد على هذا القول ٠ ومن جهتي وتيسيرا للامر على القارىء ، اقول ان المراد «بالكل» هنا الاجناس والانواع مثل انسان ،

اذا لم يرد به شخص مفرد بعينه مثل • زيد • وقوله : « العلم يقتضي معلوما» • قال به كثير من متكلمينا ايضا • وادإهم الى ان علم الله حادث لانه لو كان "قديما لكان المعلوم اى الموجودات "قديمة" ايضا ، وعندهم يستحيل ان يكون غير الله قديما ، مثل جهم بن صفوان وهشام بن الحكم وآخرون • (انظر مقال «المعدوم» المشار اليه سابقا حول تفاصيل اقوال هؤلاء وسواهم وخصومهم) • والغزالى هنا يحتج بالاجناس والكليات عموما ، ليدلل على ان الامكان الذى احتج به الفلاسفة على وجود مادة او موضوع ، ليس سوى مفهوم ذهنى مثل الكليات التى وجودها ليس في المحسوسات والاجسام الجزئيـة ، بل في الذهن فقط • والحق — وسيبين ابن رشد هذا — ان هذا فهم خاطىء لمراد الفلاسفة — الفارابى وابن سينا وارسطو — ، ذلك انه وان كان «انسان» الكلى انما هو موجود ككلي في الذهن فقط ، الا ان الذهن لا يخلقه من العدم ، بل يجرده من وجود الانسان الجزئى ، مثل زيد وعمرو • فهكذا امر الامكان : هناك امكان عام تجريدى كنوع او ككلي ، وامكانات خاصة لهذا الجزئى او ذاك وانعدام العلم (الامكان العام) الذى هو ذهنى ، لا يعنى انعدام المعلوم الخاص (الامكان الجزئى) • وبنفس الطريقة اقول : ان انعدام العلم (انسان كلي) لايعنى انعدام المعلوم الخاص (زيد او عمرو) • وغلط الغزالى انه تصور ان الانواع والاجناس اى الكليات هى موجودات ذهنية صرفة ، مع انها في الواقع توجد كجزئيات خارج عقولنا • فقول الفلاسفة : ان امكان الشيء يتقدم وجوده ، مثل امكان ان يصير الماء بخارا قبل ان يصير بخارا ، قول صحيح • وجواب الغزالى في رده غير مفيد • والعجيب ان الغزالى بعد ان يقدم رده اعلاه ، لا يورد رد الفارابى وابن سينا ، وكانه ليس لهم عليه جواب ، وكأنه قال فصل الخطاب ، مع ان رأى ابن سينا واضح في كتبه ، وهو رأى ارسطو ، ايضا الذى سيورده ابن رشد في رده على الغزالى (انظر الهيات الشفاء ج١ • ص٢٠٥ و ٢١١—٢١٢ و ج٢ • ص٣١١—٣١٤ وكذلك ٣١٧ • «وعيون الحكمة» • القاهرة ١٩٥٤ • ص٥٦)• ومن الضرورى ان اوضح ان مسألة الكليات شغلت الفكر الفلسفى القديم بل والحديث وقد عرف هذا التاريخ مدرستين حول هذه المشكلة : مدرسة تتبع ارسطو واخرى افلاطون • سميت الاولى بالمدرسة الاسمية Nominalism وسميت الثانيـة بالواقعيـة Realism وسبب التسمية يتضح من فهم رأى الفريقين • يرى

٢ ـ اما العذر عن الامتناع : بانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ اذ يمتنع عليه ضده • فليس كل محال كذلك ، فان وجود شريك الله محال ، وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع •

افلاطون ان لهذا الشيء المحسوس مثلا ، ثلاثة انواع من الوجود :

١ ـ وجود واقعي خارجنا كجزئي ، مثل هذا الطباشير ، او هذا الرجل •

٢ ـ وجود كلي في اذهاننا يشمل ما نسميه الكليات والانواع والاجناس ، مثل تباشير ، بياض • انسان • وهو وجود متصور •

٣ ـ وجود كلي «كمثال» وهو وجود واقعي خارجنا وخارج العالم الحسي • وهو وجود لا باعتباره جزئيا بل ككلي • فلما قال افلاطون بان للكليات وجودا واقعيا خارجنا ككليات ، سمي مذهبه فيما بعد بالمذهب الواقعي •

اما ارسطو فقد اقر بالوجود الاول والثاني للموجودات الحسية ورفض الوجود الثالث ، اى وجود الكليات واقعيا • وقال ان وجود الكليات ككليات ، هو وجود اسمي في الذهن فقط • وانما وجودها الحقيقي ليس ككليات بل كجزئيات في الجزئي • فسمي مذهبه فيما بعد بالاسمي • ومعظم فلاسفتنا هم من اتباع ارسطو • (انظر عن ابن سينا اول هذه الحاشية وعن ابن رشد انظر ص٢٥٢ حاشية ٢٩ ويستحسن حول هاتين المدرستين بالاضافة الى المصادر العامة عن ارسطو وافلاطون المذكورة اول هذا الكتاب الرجوع الى :ـ

M. H. Carre: Realists and Nominalists. Oxford. 1946.

وتحت عنوان The Problem of Universal يراجع :ـ

M. De Wulf: History of Mediaeval Philosophy. En. TR. by. E. C. Messenger. vol. 1. London. 1952. p. 137—152; and Fi Copleston: Mediaeval Philosophy. London. 1952. Ch. 2. p. 25 ff.

وبالعربية «يوسف كرم» تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، القاهرة ١٩٤٦ • في مواضع متفرقة •

وبدوى : فلسفة العصور الوسطى • القاهرة ١٩٦٢ • في مواضع متفرقة خصوصا ص٦١ـ٦٤ •

٣ ـ واما عن السواد في ذاته • فجوابهم صحيح ، ان عنى بذلك في الوجود • وان عنى بذلك في العقل ، فلا • فان العقل يعقل السـواد الكلى ويحكم عليه بالامكان في ذاته •

٤ ـ واما عن النفوس فباطل ، فان لها ذواتا مفردة وامكانا سـابقا على الحدوث ، وليس ثم ما يضاف اليه • واما ان المادة ممكن لها ان يدبرها النفس ، فهى اضافة بعيدة •

فان قيل : عولتم على مقابلة الاشكالات باشكالات ، ولم تحلوا ما اوردتم• قلنا : المهم تبيين فساد كلامهم ، والغرض في هذا الكتاب تكدير مذهبهم بما يتبين به تهافتهم • ولم نتطرق الذب عن مذهب معين ••• واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا نسميه «قواعد العقائد» ونعنى فيه الاثبات »[١٣] •

بهذا ينهى الغزالى مناقشاته مع الفلاسفة في هذا الدليل الرابع • وبودى ان اشير ، قبل ايراد اجوبة ابن رشد الذى رد عليه بعد وفاته ردا اراه مقنعا ، اقول بودى قبل ذلك ان ابين ان «قواعد العقائد» هذا موجود في «احياء علوم الدين» في الجزء الاول ، وليس فيه سوى اعادة ، ولكنها مختصرة ينقصها الادلة الواقعية لما في كتاب الغزالى الاخر «الاقتصاد في الاعتقـاد» وليس فيه جديد او ميزة على كتبه الكلامية الاخرى[١٤] • اما مسألة انه يريد ان يكدر على الفلاسفة فانني اتجنب عامدا خوض هذه المسألة ، ولكن ما رسب في نفسى ، بعد قراءتى لكتبه الاخرى التى فيها تصوف او فلسفة اكثر ممـا فيها من اتجاه كلامى ، هو ان الغزالى في تلك الكتب ، ومعظمها من «المضنون بها على غير اهلها» فيلسوف فيضى لا يختلف عن الذين صب عليهم جام نقده

---

(١٣) تهافت الفلاسفة • ص٧٥ـ٧٨ •

(١٤) والطريف ان ابن عساكر يروى طرفا منه القاه الغزالى عليه في المنام «تبيين كذب المفترى••» • دمشق ١٣٤٧ • ص٢٩٩ •

في «التهافت» الا بامور جزئية ، تماما كما نرى عندما نقارن الفارابي بابن سينا في بعض كتبه بابن سينا في بعضها الاخر • وقد اشار القدماء والمحدثون الى تعدد جوانب الغزالي ، بل وتناقضه في كتبه الكلامية والفلسفية [15] •

ق•د• : «١ – يكرر قولهم عن ان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المادة ، وكذلك قولهم ان المادة بما هي مادة لا تتكون ، بل من جهة ماهي مركبة من مادة وصورة • ودليله هو دليل ارسطو [16] بعينه ، ومفاده :

(١٥) اضافة الى قول ابن رشد الذي سيأتي في ردهم عليه ، من ان الغزالي منسوب الى مذهب الفلاسفة • فان ابن تيمية يعيد قول ابن العربي احد تلامذة الغزالي (توفي سنة ٥٤٣هـ وصحب الغزالي) • «شيخنا ابو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم اراد ان يخرج منهم فما قدر» •

«الرد على المنطقيين» نشر عبدالصمد شرف الدين • بمباي ١٩٤٩ • ص٤٨٢ • وينقل في موضع آخر عن بعضهم ان : ابا حامد امرضه «الشفاء» ، اي كتاب الشفاء لابن سينا لكثرة ما اعتنى به • ويقول ابن تيمية : « وكلامه في «مشكاة الانوار» وفي «كيمياء السعادة» هو قول هؤلاء » • ص١١٠–١١١ ونجد ملاحظات مشابهة في ص١٥ وفي كتاب «بغية المرتاد» ضمن «فتاوى» ابن تيمية • القاهرة ١٣٢٩ ج٥ • ص١٢ و ١٤ و ١٠٧ • «وشرح القصيدة الاصفهانية» ضمن «الفتاوى» ايضا ص١١٦–١١٧ • حيث ينقل رأي ابن الصلاح في الغزالي بما يشبه ما قاله هو عنه • وقارن بنص مطول نسبيا لابن طفيل في اول «حي بن يقظان» جميل صليبا • وكامل عياد • دمشق ١٩٣٩ • ص٧٠–٧٢ • والمهم قول ابن طفيل : «واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفر باشياء ثم ينتحلها •••» • والحق ان الدارس لكتبه يستطيع ان يتبين فيها الغزالي كمتكلم ، والغزالي كمتصوف ، والغزالي كفيلسوف • ويمكن التحقق من ذلك في اطروحتي الفصل الثالث من القسم الثاني • ص٣١٦ فما بعد • هذا وقد اشار «ونسنك» الى ضرورة التمييز بين الغزالي المتصوف والغزالي المعتقد ، Dogmatist ص٩٦ من كتابه :
A. J., Wensink: Muslim Creed. Cambridge. 1932. p. 96.

(١٦) انظر ص٣٨ ، حاشية ٢ •

«كل متكون يتكون من شيء ما ـ لا عن عدم ـ فاما : ان يمر ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، لانه لايوجد شيء بالفعل غير متناه . واما : ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ، ويكون تعاقبها ازليا دورا . فان كان ذلك كذلك ، وجب ان يكون ههنا حركة ازلية تفيد هذا التعاقب . وذلك ان كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره . والا يتكون شيء من غير شيء ، فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره بالقوة الى الفعل . ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذى يتحول وجودا ، ولا هو الشيء الذى يوصف بالكون ، اعنى الذى نقول فيه : انه يتكون ، فبقى ان يكون هنا شيء حامل للصور المتضادة (١٧) وهي التي تتعاقب الصور عليها(١٨) .

٢ ـ « قول الغزالي : « ان الممتنع لا يستدعي موجودا يستند اليه » . قول سفسطائي وذلك ان الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان، وذلك بين ، لان الممتنع هو مقابل الممكن ، والاضداد المتقابلة تقتضي ولابد موضوعا ، فان الامتناع هو سلب الامكان(١٩) ، فان كان الامكان يستدعي موضوعا ، فان الامتناع الذى هو سلب ذلك الامكان ، يقتضي موضوعا ايضا» .

والذى اراه في هذه المسألة ان الطرفين غير متفقين على معنى الممكن

---

(١٧) يقصد الهيولى او المادة الاولى القابلة لجميع الصور ، والتى هى بالقوة ، ولا توجد مجردة عن الصور جميعا .

(١٨) سبق شرح معنى الكائن والفاسد ، والكون والفساد ، والحركة الدورية والحوادث المتعاقبة ، ومعنى ان يكون كون شيء فسادا لاخر ، ولماذا لا يصح القول بتكون شيء من لاشيء ، ومعنى الهيولى او المادة الاولى فيما تقدم .

(١٩) مثلا : الحرارة والبرودة متقابلان ، موضوعهما هذا الماء مثلا . فاذا كان الماء في هذه اللحظة حارا ، فان ضد الحرارة وهو امكان برودته في نفس هذه اللحظة ، ممتنع .

والممتنع ، ومن هنا ينبغي ـ وهذا مالم ينتبه اليه الفلاسفة او ابن رشد في ردهم على الغزالي وإن تضمنه جوابهم ـ التأكيد على غلط الغزالي ؛ لانه يتكلم عن ممتنع وممكن غير الذى يتكلم عنه هؤلاء • الممكن كما اوضحنا عندهم : هو في الجزئي الموجود حالة يمكن ان يصير شيء ما اليها ، مثلا الماء ، ممكن ان يصير واحدا من ضدين : ان يكون حارا او باردا ، بخارا او جليدا • وحينما يصير حارا او بخارا ، يمتنع عليه في نفس الوقت ان يقال انه بارد وجليد • فالامكان والامتناع هما بالنسبة لشيء موجود • وليس هناك ـ في عرفهم ـ مستحيل مطلق او ممكن مطلق ، بمعنى الذى هو مجرد تصور عقلى اعتبارى ، لا يشير الى علاقة بموجود او دلالة على موجود • واذا اردنا الاحتراز قلنا : انهم حينما يستندون على الامكان لاثبات وجود المادة ، فهم يتكلمون عن الامكان الذى هو مع الممتنع من قبيل الاضداد المتقابلة ، مثل الحرارة والبرودة بالنسبة الى الماء • لا عن الامكان الذى هو المفهوم الكلى المتصور • وعليه فاذا كان الغزالي يريد ان يثبت : ان الامكان الجزئى لا يتعلق بموضوع ، فعليه منطقيا ان يثبت : ان الامتناع الجزئي ـ الذى هو مقابل للامكان الجزئى ، مثل الحرارة والبرودة في الماء ، الحرارة ممتنع جزئي مع وجود البرودة وهي الممكن الجزئى هنا ـ اقول : عليه ان يثبت ان هذا الامتناع الجزئى ليس له موضوع ، وحينئذ سيظهر عدم صحة دعواه ، نظرا لان الحرارة الممتنعة في المثال أعلاه هي ضد ممكن وممتنع في آن واحد ولكن مع اختلاف الاعتبارات : فهي ضد ممتنع ان يحصل حال وجود ضده الاخر وهو البرودة في الماء ، ولكنه من حيث الاعتبار العام هو ضد ممكن ، يمكن ان يتصف به الماء في اى وقت آخر غير هذا الوقت • وعليه فانه حتى الممتنع الجزئى عند الفلاسفة هو ممكن • فالفلاسفة اذا يتكلمون عن ممكنات جزئية باعتبارات مختلفة يصير احدها ممكنا والآخر ممتنعا • وعليه فان استناد

الغزالى على الممتنع ، الذى هو مرادف المستحيل المطلق ، هو غير مفيد هنا • لانه كما انه لا ذكر هنا ولا استشهاد بالامكان المطلق الذهنى ، فكذلك لا استناد او استشهاد بالممتنع المطلق الذهنى • فمثال شريك الله الذي لجأ اليه الغزالى ـ بعد ان اشاروا الى ان الممتنع عندهم من قبل الاضداد المتقابلة التى موضوعها واحد ـ مثال غير وارد وغير مجد في نقض قولهم : بان الامكان الجزئى والامتناع الجزئى يحتاجان الى موضوع • لانهم ههنا يتحدثون عن نوع واحد من الموجودات هو الممكن • اما الذى يذكره الغزالى عن الشريك، فهو نوع آخر ، هو من صنف المستحيل الدائم • ولتوضيح ذلك اقول مكررا ما سبق في مكان آخر : ان انواع الاشياء عند الفلاسفة ثلاثة : ١ ـ المستحيل المطلق ، مثل شريك الله او اجتماع الضدين • ٢ ـ الواجب (بالذات او بالغير) ، وهذا ايضا من نوع الدائم • ٣ ـ الممكن ، وهو الذى يتراوح بين طرفين متضادين ، مثل الماء يتراوح بين الحرارة والبرودة ، ومتى كان الماء باردا فحرارته ممتنعة في نفس الوقت • فالامكان والامتناع كلاهما من باب الشيء الممكن لا المستحيل المطلق • واحتجاج الغزالى بالمستحيل المطلق على ان الممكن الجزئى والممتنع الجزئى لا يحتاجان الى موضوع ، احتجاج غير جائز • فهذا وجه المسألة وبهذا ينحل اشكال الغزالى على الفلاسفة بمسألة شريك الله والممتنع • ونعود الى ابن رشد •

٣ ـ « حديث ابي حامد عن السواد وانه ممكن بذاته ، هو مغالطة ، فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول • والذى يقال على الموضوع (القابل) يقابله الممتنع ، والذى يقال على المقبول يقابله الضرورى • والذى يتصف بالامكان الذى يقابله الممتنع ـ يعنى الموضوع ـ ، انما يتصف بالامكان من جهة ماهو بالقوة : والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذى ينتقل مـــن

الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل[٢٠]. وذلك بين من حد الممكن، الذى هو المعدوم الذى يتهيأ ان يوجد والا يوجد . وهذا المعدوم الممكن ليس ممكنا من جهة ماهو معدوم ولا من جهة ماهو موجود بالفعل، وانما هو ممكن

---

(٢٠) لتوضيح مسألة السواد هذه كلها (جواب الفلاسفة والغزالى وموقف ابن رشد) اقول: «لنأخذ الماء مثلا، فهو احد العناصر الاربعة في الفلسفة القديمة . فهذا الماء من حيث انه قابل لان يصير بخارا او جليدا ، حارا او باردا ، يقال انه بالقوة – اى انه لا يصير حارا اذا كان باردا ، او بالعكس اذا كان حارا . والشيء الذى هو بالقوة المحضـــة هو الهيولى المطلقة التي تقبل اية صورة دون ان تكون حاصلة على صورة واحدة بعينها – ويقال انه موضوع ويسمى ايضا حامل وهيولى خاصة ، – ومثـــل هـــذا الموضـــوع او الحـــامل او الهيولى الخاصة له إمكان ، اى ان يصـــير بخـــارا او جليـــدا ، حـــارا او بـــاردا الخ . فهذه كلها امكانات متضادة متقابلة . وحينما يحصل له إمكان من واحد منها ، مثل ان يصير حارا ، فان امكانه الاخر المضاد وهـــو البرودة يصير مستحيلا او ممتنعا طالما هـــو حار . والآن لننتقـــل الى المقبول وهو الحرارة والبرودة ، والغليان والتجمد ، والسيـــواد او البياض الخ . فماذا نعني اذا قلنا انها ممكنة ؟ اننا قطعـــا لا نعني بامكانها ما يقابل الممتنع ، طالما ان الحرارة والبرودة .. الخ غير متعلقة بموضوع بعد . اننا نعنى بامكانها ما يقابل الضرورى ، لان الضرورى هو الدائم الذى لا ينفك هنا عن موضوعه ، بينما المتضـــادات – اى الحرارة والبرودة .... الخ – هى من قبيل الممكنات المتعاقبة عـــلى الموضوع ، ولذلك فهى ممكنة في مقابل الضرورى .

ولكن ايا منها لا يكون ممكنا حقيقة – اى متحقق الوجود فعلا ويشار اليه مثل هذه الصبورة السوداء – الا اذا تحقق في موضوع . وضده في هذه الحالة يصير ممتنعا . وعليه فلن فكرتنا عن السواد والبياض ، سواء إعتبرناهما كليين ، بصرف النظر عن هذه الصبورة السوداء او هذا الطباشير الابيض او سواهما ، او اعتبرناهما جـــزئين – صبورة سوداء وطباشير ابيض – انما هى اشارة ضمنية او صريحة الى وجود الشيء الاسود والشيء الابيض ، اى اشارة الى سواد وبياض

متحققي الوجود ، وممكني الوجود فقط عندما يكونان في موضوع · ولو فرضنا اننا لم نر اشياء سودا واخرى بيضا ، لما كان عندنا مفهوم كلي عن السواد والبياض ومعنى هذا :

١ ـ صحة قول الفلاسفة السابق : « ان السواد في نفسه ليس ممكنا ، بل ممتنعا دون محل يحلى فيه» · ...

٢ ـ ويتضح هذا اكثر بهذه النقطة الثانية وهى : ان احتجاج الغزالى بالسواد في ذاته كدليل على اننا نفكر في ممكن دون حاجة الى موضوع يتقوم به ، هو احتجاج غير صحيح ، نظرا لان هذا السواد هو مفهوم كلي · وقد سبق ان ذكرنا ان الكليات ككليات موجـــودة في الذهن فقط ، وان وجودها الحقيقى ، والذى نحن نجرده ونجعله كليا ، هو في الجزئيات · ومعنى هذا : اولا : ان احتجاج الغزالى بالسواد الكلي ـ في ذاته ـ على انه ممكن ، ليس بذى موضوع ، هو على العكس مما اراد ، يفيد العكس ، اى يفيد انه ذو موضوع · لان الكلي ليس من اعتبار العقل الصرف ، بل هـــو شيء له وجود ، ولكن ليس ككلي بل كجزئى ـ سواد في صبورة سوداء مثلا ـ فهذا الكلي ـ الســـواد في نفسه ـ الذى يعتبره الغزالى دليلا على امكان بلا موضوع ، هو دليـــل على استحالة وجود امكان بلا موضوع · ثانيا : ومعنى هذا ثانيا ان الغزالى برده الاخير النهائى على الفلاسفة بقوله : «واما عن السواد في ذاته ، فجوابهم هو صحيح ان هو عنى بذلك في الوجود ، وان عنى بذلك في العقل ، فلا ، فان العقل يفعل السواد الكلي ويحكم عليـــه بالامكان في ذاته» ، اقول ان الغزالى بقوله هذا ، وللمرة الثانية ، يحتج بممكن مطلق او كلي ـ السواد في ذاته ـ على ممكن جزئى ـ السواد في الصبورة ـ وهو احتجاج ومقارنة غير موفقين ، لاننا لو فرضنا جدلا ما صح عكسه وهو : ان الممكن الكلي كالسواد في ذاته دليل على وجود موضوع ، اقول لو فرضنا جدلا غير هذا ، وقلنا بأن السواد المطلق لا يحتاج الى موضوع ، فهذا ليس دليلا على ان السواد الجزئى ، او البياض الجزئى كممكنين متضادين ، لا يحتاجان الى موضوع · ومن هنا فلا قيمة لحجة الغزالى هذه · واحب ان اشير اشارة عرضية الى ان معظم سوء الفهم والجدل والتشعب في المسائل الفلسفية مرده الى عدم تحديد مفاهيم الالفاظ ·

من جهة ماهو بالقوة(٢١) . ولهذا قالت المعتزلة : ان المعدوم ذات(٢٢) ما ، (اعني المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة ، اعني انه من جهة القوة والامكان

---

(٢١) لابد من مثال لتوضيح هذه الاقوال والالفاظ الشائعة في فلسفة ارسطو وكتبه ، والتي قال بها الفارابي وابن سينا وابن رشد وآخرون . عند هؤلاء جميعا يتكون الشيء من مبادىء ثلاثة هي : الهيولى والصورة والعدم . لنأخذ الخشب مثلا ، فهو يتكون من صورة او محمول وهو صورة الخشبية التي تجعله مخالفا للحديد . وموضوع تتقوم به الصورة وهو مادة الخشب . وعدم اي «امكان» خاص لان يصير الخشب كرسيا او بابا . فهذا العدم لا يعني اللاوجود المطلق مثل ما نقول : ان الكرسي او الباب معدوم في الصوفة ، فان هذا يعني ان الصوف لا يمكن وليس فيه امكان لان يصير كرسيا او بابا . اما في الخشب فصحيح ان الكرسي او الباب لم يوجدا بعد فهما معدومان ، ولكن عدمهما هو بنفس الوقت نوع من الوجود – الامكان – الغير متوفر في الصوفة . لان الخشب ممكن ان يصير بابا مثلا . اذا فالباب هو بالقوة في الخشب ، ولكنه ليس بالقوة في الصوف . والباب غير محقق الوجود بعد ، طالما ان الخشب لم يصنع بابا بعد . وعليه فالباب في هذه الحالة هو ليس بالفعل بل بالقوة فليس الامكان في «الفعل» ولا هو في «العدم» بل هو «بالقوة» .

(٢٢) واحب ان انبه الى ان معني المعدوم هنا يختلف تماما عن معنى «المعدوم» عند المعتزلة . ونسبة ابن رشد فكرة المعتزلة عن المعدوم ، الى القوة والامكان الارسطيين مصدره سوء فهم لمعنى المعدوم عندهم . وشارك ابن رشد وسبقه الى هذا الفهم الخاطىء كثير من القدماء والمحدثين (انظر مقالي عن المعدوم) . اما كلام ابن رشد عن «القوة» و «الفعل» و «العدم» كمبدأ ثالث الى جانب الهيولى والصورة ، فهو كلام ارسطي معروف تابعه فيه العديد من فلاسفتنا ، مثل ابن سينا وابن رشد كما يتبين من المصادر التالية :–

١ – عند ارسطو انظر :

Aristo: Categ: 2a, 11 ff; Phy: BK. 1. 2. 185a, 20. ff. BK. 1. 6. 189a. 30. BK. 1. 8, 192a 6 Decaelo: BK. 1, 11, 280b—281b; Metaph: BK. V. viii. 1017b. 10. ff. BK. xii, 1069b. 3. 1070a.

٢ – ابن سينا : «النجاة» . ص١٦٤ ، ٣٤٨–٣٥٢ ، «الشفاء

الذى له ، يلزم ان يكون ذاتا مافي نفسه فان العدم ذات ما)[23] ... فهـذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها ، الا ان الفلاسفة ترى انها لا تتعرى من الصورة الموجودة[25] بالفعل ، اعنى لا تتعرى من الوجود ، وانما تنتقل من وجود الى وجود ، كانتقال النطفة مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التى للجنين ، وذلك انها لو تعرت من الوجود لكانت موجودة بذاتها ، ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون . فهذه الطبيعة عندهم هى التى يسمونها بالهيولى[26] ، وهي علة الكون والفساد . وكل موجود يتعرى

الهيات» . ج١ ٧٢ب ـ ٨٨ ، ١٧١ـ١٨٤ . «وتسع» . ص٣ ، ٤ ، الرسالة الثانية ص٣٠ـ٣٢ ، الرابعة في الحدود ، في معنى الصورة والهيولى ص٨٠ ، ٨٥ .

٣ ـ ابن رشد : «السماع الطبيعى» . ص٦ـ١٠ ، «والكون والفساد»، المقالة الاولى والثانية ص٤ـ٢١ . «وما بعد الطبيعة» ، في معنى القوة والفعل ص٢٧ـ٢٨ والمقالة الثالثة ص٨٢ـ٨٩ والهيولى ص٣٢ـ٣٣ . والصورة ص٣٣ . والمقالة الثانية ص٣٦ فما بعد . «وتفسير ما وراء الطبيعة» . ج١ . المقالة الاولى ص٢٥ـ٢٩ فما بعد ، والثانية ص٩٧ ، والثالثة ص٢٤٦ـ٢٥٠ . و ج٢ السادسة ص٨٥٧ ، ٨٦٠ ، والثامنة ص١٠٢٧ـ١٠٦٨ ، ج٣ . مقـــالة اللام ص١٤٣٨ ، ١٤٤٧ـ١٤٤٨ ، ١٤٥٢ فما بعد .

(٢٣) ما بين قوسين في كتاب ابن رشد ، وليس منى .

(٢٤) يقصد بهذه الطبيعة : الهيولى . وقد اشرت الى خطأ هذا القول تماما بالنسبة للمعتزلة . وعلى اساسه اتهم المعتزلة من كثـــير من القـــدماء والمحدثين بانهم يضمرون قدم العالم وقدم الهيولى . وقد اظهرت في مقال «المعدوم» خطأ هذا القول .

(٢٥) يريد : المبدأ الارسطى المعروف بعدم تعرى الهيولى من صورة ما ، على عكس المعتزلة ـ في وهمه ـ الذين اثبتوا ، بقولهم في المعـــدوم ، الهيولى بدون صور .

(٢٦) انظر مصادر عنها عند فلاسفتنا وارسطو في نوت ٢٢ من ص ٢٥٠ من هذا الكتاب .

من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد»(٢٧) .

٤ – في موضوع حديث الغزالي عن حدوث النفس عند الفلاسفة ، يقول ابن رشد : «لا اعلم احدا قال بحدوثها حدوثا حقيقيا ، ثم انها باقية الا ما حكاه عن ابن سينا . وانما الجميع على ان حدوثها اضافي»(٢٨) .

٥ – يوافق ابن رشد على ردود الفلاسفة على اعتراضات الغزالي الثلاثة اعلاه .

٦ – يرد ابن رشد على قول الغزالي في الكليات والامكان : بانه قول سفسطائي ، لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات . والعلم ليس علم للكلي ، بل علم للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الجزئيات ... وهو في هذا القول غالط ، فاخذ ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي ، دون ان يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلي ، اعني الامكان الكلي . والكلي هو شيء موجود في طبيعته الاشياء المعلومة بالقوة . وقول الفلاسفة : الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان ، انما يريدون انها موجودة بالفعل في الاذهان لا في الاعيان ، وليس يريدون انها ليست موجودة اصلا في الاعيان ، بل يريدون انها موجودة بالقوة فيها ، غير موجودة بالفعل . ولو كانت غير موجودة اصلا لكانت كاذبة (٢٩) . واذا

---

(٢٧) تهافت التهافت . ص١٠٠–١٠٧ .

(٢٨) تهافت التهافت . ١٠٧ . ويستحسن الاستئناس بما ذكرته عن المسألة فهو ابين واتم . ص٢٣٦ نوت (١١) .

(٢٩) يوضح ابن رشد رأيه هذا مع النص على رأي ارسطو ومناقشاته لافلاطون في ابطال المثل (الكليات حسب المذهب الواقعي) في اماكن مختلفة من «تفسيره لما وراء الطبيعة» . ج١ المقالة الاولى ص٦٥–٦٦ ، ١١١–١١٩ ، ١٢٤–١٢٥ والثالثة ، ص١٨٠ ، ٢٢٥ ، ج٢ السابعة ص٨٢١ ، ٨٣٠ ، ٨٦٤–٨٦٦ ، ٩٨٢ ، ١٠٠٣ . ج٣ مقالة اللام

كانت خارج الاذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة ، فاذا من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن • ومنها رام ان يغلط ، لانه شبه الامكان بالكليات ، لكونهما يجتمعان في الوجود الذى بالقوة • ثم وضع : ان الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود اصلا ، فانتج : ان الامكان ليس له وجود خارج النفس(٣٠) ، مما اقبح هذه المغالطة واخبثها » (٣١) •

٧ ـ اما انه ليس كل ممتنع بمضاف الى مادة ، مثل شريك الله ، فجواب ابن رشد : « انه ممتنع الوجود في الوجود ، كما ان وجود الله واجب الوجود في الوجود • ولاشك ان قضايا العقل انما هى حكم له على طبائع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع ، لم يكن فرق بين العقل والوهم»(٣٢) •

٨ ـ قول الغزالى : « انه لم يقصد ••• نصرة مذهب مخصوص » ، انما قاله لئلا يظن انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية • والظاهر من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ، ومن ابينها في ذلك واصحها ثبوتا له كتابه المسمى بمشكاة الانوار» (٣٣) •

ص١٤٩١ فما بعد • وكتاب : «ما بعد الطبيعة» • ص٩ـ١١ ، ١٢ـ١٦• والمقالة الثانية ص٤٥ـ٦٣ حيث يقدم حججا كثيرة على بطلان المثل ، وان الكلى «مجرد ذهنى» وجوده الحقيقى كجزئى خارجنا •

(٣٠) قارن بجوابى فيما تقدم ص٢٤٠ ح١٢ ، ص٢٤٥ فما بعد •

(٣١) تهافت التهافت ص١٠٩ـ١١١ •

(٣٢) تهافت التهافت ص١١٣ وقارن بجوابى اعلاه ص٢٤٨ ح ٢٠ •

(٣٣) كذلك • ص١١٧ • وانظر حاشية ١٥ من ص٢٤٤ •

بهذا ينتهي هذا النقاش الجاد والممتع بين الفلاسفة والغزالي وابن رشد ٠ ولم اشأ دفعا للتعقيد ان ادخل فيه مناقشات المتأخرين والذين شاركوا فيه ضمن كتبهم العامة او خصصوا له كتبا على حده ٠٠ كما فعل زادة في «تهافته» ٠ ولست اشك في ان القارىء قد لاقى عناء في الفهم على الرغم من تلخيصاتي وشروحي ومقارناتي ، ولكني على ثقة ان ما تقدم سيكون خير عون لفهم اتم لآراء بقية متكلمينا وفلاسفتنا ، الذين كرسوا جزء من كتاباتهم لمناقشة مسألة الحدوث والقدم ، والذين سنتناولهم فيما يلي من هذا البحث وبقدر ما يتعلق الامر بمشكلة الوجود في الكتاب الثاني ٠

المصادر بالعربية

ابن ابى اصيبعة :

١ ــ عيون الانباء في طبقات الاطباء ٠ كوتنجن ١٨٨٤ ٠

ابن ابى الحديد :

٢ ــ شرح نهج البلاغة ٠ تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ٠ القاهرة ١٩٥٩ ٠

ابن الجوزى :

٣ ــ تلبيس ابليس ٠ القاهرة ، ١٩٢٨ ٠

ابن النديم :

٤ ــ الفهرست ٠ مطبعة الاستقامة (بلا تاريخ) ٠

ابن الاثير :

٥ ــ النهاية في غريب الحديث والاثر ٠ القاهرة ١٣١١ ٠

ابن المرزبان (بهمنيار)

٦ ــ رسالة في مراتب الموجودات ٠ ضمن «رسالتان في موضوع علم ما بعد الطبيعة» نشرها مع حواشى بالالمانية Dr. Salamon Poper ليبزج ١٨٥١ ٠

٧ ــ رسالة في موضوع علم مابعد الطبيعة ٠ وهى الرسالة الثانية نشر بوبر (اعلاه) ٠

ابن تيمية :

٨ ــ الرد على المنطقيين ٠ نشر عبدالصمد شرف الدين ٠ بومبى ١٩٤٩ ٠

٩ ــ بغية المرتاد ٠ ضمن فتاوى ابن تيمية ٠ القاهرة ١٣٢٩ ج٥ ٠

١٠ ــ شرح العقيدة الاصفهانية ٠ ضمن الفتاوى كذلك ٠

ابن حزم :

١١ ــ الفصل في الملل والنحل ٠ القاهرة ١٩٥٩ ٠

ابن خلدون :

١٢ ــ المقدمة ، مطبعة مصطفى محمد ٠ القاهرة ٠ بلا تاريخ ٠

ابن رشد :

١٣ ـ تفسير ما بعد الطبيعة . بيروت ١٩٤٨ .

١٤ ـ تهافت التهافت . نشر بويج . بيروت ١٩٣٠ .

١٥ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ضمن «فلسفة ابن رشد» نشر مولر . مونيخ ١٨٥٩ .

١٦ ـ مابعد الطبيعة . ضمن «رسائل ابن رشد» حيدراباد ١٣٦٥

١٧ ـ الكشف عن مناهج الادلة . ضمن فلسفة ابن رشد . نشر مولر . ميونيخ ١٨٥٩ .

١٨ ـ السماء والعالم . ضمن رسائل ابن رشد انظر رقم ١٦ اعلاه .

١٩ ـ الكون والفساد . ضمن «رسائل ابن رشد» انظر رقم ١٦ اعلاه .

ابن سبعين :

٢٠ ـ الكلام على المسائل الصقلية . نشر محمد شرف الدين ، بيروت ، ١٩٤١ .

ابن سينا :

٢١ ـ تسع رسائل . القسطنطينية ١٢٩٨ .

٢٢ ـ النجاة . القاهرة ١٩١٣ .

٢٣ ـ الشفاء . قسم الالهيات . نشر سعيد زايد . القاهرة ١٩٦٠ .

٢٤ ـ الاشارات والتنبيهات . نشر سليمان دنيا . القاهرة ١٩٥٧ـ١٩٦٠ .

٢٥ ـ رسالة في سر القدر رقم (٣) ضمن مجموعة السائل . حيدراباد ١٣٥٣ .

٢٦ ـ الرسالة العرشية رقم (٤) ضمن مجموعة الرسائل . حيدراباد ١٣٥٣ .

٢٧ ـ المباحثات . ضمن «ارسطو عند العرب» نشر بدوى . القاهرة ١٩٤٧ .

٢٨ ـ رسالة اضحوية في امر المعاد . تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٤٩ .

٢٩ ـ ديوان ابن سينا . نشر حسين محفوظ . طهران ، ١٩٥٧ .

ابن صاعد (الاندلسى) :

٣٠ ـ طبقات الامم • بيروت ، ١٩١٢ •

ابن طفيل :

٣١ ـ حى بن يقظان • تحقيق جميل صليبا وكامل عياد • دمشق ١٩٣٩ •

ابن منظور :

٣٢ ـ لسان العرب • بيروت ١٩٥٦ •

ابو البركات (ابن ملكا • البغدادى) :

٣٣ ـ المعتبر في الحكمة • حيدراباد • ١٣٥٨ •

ابو رشيد :

٣٤ ـ كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين نشر A. Biram ليدن ١٩٠٢ •

اخوان الصفا :

٣٥ ـ رسائل اخوان الصفا • نشر الزركلى • القاهرة ١٩٢٨ •

افلوطين :

٣٦ ـ التساعيات او كتاب الربوبيـة • نشر ديتريشى • ليبزج ١٨٨٢ •

٣٧ ـ اثولوجيا ارسطاطاليس • وهو كتاب الربوبية اعـلاه ضمن «افلوطين عند العرب» •

الاسفرائينى :

٣٨ ـ التبصير في الدين • نشر عزت العطار • دمشق ١٩٤٠ •

الاشعرى :

٣٩ ـ مقالات الاسلاميين • نشر رتر • اسطنبول ١٩٢٩ •

٤٠ ـ كتاب اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع • تصحيـح الدكتور حمودة غرابة • القاهرة ١٩٥٥ •

الاصفهانى :

٤١ ـ المفردات في غريب القران • القاهرة ١٣٢٤ •

الافروديسى :

٤٢ ـ مقالة في ان الفعل اعم من الحـركة • ضمن كتـاب «ارسطو عند العرب» نشر بدوى • القاهرة ١٩٤٧ •

٤٣ ـ مقال للاسكندر «في القول في مبادىء الكل بحسب رأى ارسطاطاليس الفيلسوف» نقله الى العربية ابراهيم بن عبدالله النصراني • نشره بدوى ضمن «ارسطو عند العرب» •

الاهوانى (احمد فؤاد) :

٤٤ ـ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط • القاهرة ١٩٥٤ •

الباقلانى :

٤٥ ـ الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به • نشر محمد زاهد الكوثرى • القاهرة ١٩٦٣ •

٤٦ ـ التمهيد • نشر مكارثى • بيروت ، ١٩٥٧

البغدادى (عبدالقاهر) :

٤٧ ـ اصول الدين • اسطنبول ١٩٢٨ •

٤٨ ـ الفرق بين الفرق • القاهرة ١٩١٠ •

البيهقى (ظهير الدين) :

٤٩ ـ تتمة صيوان الحكمة • لاهور ١٣٥١ •

التفتازانى (سعد الدين) :

٥٠ ـ شرح العقائد النسفية • الاستانة ١٣٢٦ •

التوحيدى (ابو حيان) :

٥١ ـ المقابسات • نشر حسن السندوبى ، القاهرة ١٩٢٩ •

الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد) :

٥٢ ـ التعريفات • القاهرة ١٩٣٨ •

الجوينى (امام الحرمين) :

٥٣ ـ الارشاد • نشر لوسيانى • باريس ١٩٣٨ •

٥٤ ـ الشامل في اصول الدين ، الكتاب الاول من الجزء الاول • تحقيق هلموت كلويفر • القاهرة ١٩٥٩ •

٥٥ ـ العقيدة النظاميـة • نشر الكوثرى • القاهرة ١٩٤٨ وترجمها وعلق عليها هلموت كلويفر • القاهرة ١٩٥٨ •

٥٦ ـ اللمع الادلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة • تحقيق الدكتورة فوقية حسن محمود • القاهرة ١٩٦٥ •

الخياط (ابو الحسين) :
٥٧ ـ الانتصار · نشر نيبرج · القاهرة ١٩٢٥ ·
الدواني :
٥٨ ـ شرح العقيدة العضدية · انظر سليمان دنيا ·
الرازى (ابو زكريا) :
٥٩ ـ رسائل الرازى الفلسفية · نشر بول كراوس · القاهرة ١٩٣٩ ·
الرازى (فخر الدين) :
٦٠ ـ محصل افكار المتقدمين والمتأخرين · القاهرة ١٣٢٣ ·
٦١ ـ كتاب الاربعين · حيدراباد ١٣٤٥ ·
٦٢ ـ مناظرات في بلاد ما وراء النهرين · حيدراباد ١٣٥٥ ·
الرازى (محمد بن ابى بكر بن عبدالقادر) :
٦٣ ـ مختار الصحاح ١٣١١ ·
الزبيــدى :
٦٤ ـ تاج العروس · القاهرة ١٣٠٦ ·
الزركشى · محمد بن عبدالله :
٦٥ ـ البرهان في علوم القرآن · تحقيق ابو الفضل ابراهيم · القاهرة ١٩٥٧ ·
السباكى :
٦٦ ـ رسالة في الكلام · مخطوط بمكتبة جامعة كمبردج برقم Or. 452
السهروردى (شهاب الدين يحيى ابن حبش) :
٦٧ ـ مجموعة في الحكمة المشرقية · تصحيح هنرى كوربان · اسطنبول ، ١٩٤٥ ·
٦٨ ـ التلويحات اللوحية والعرشية · ضمن مجمـــوعة في الحكمة المشرقية تصحيح كوربان اسطنبول ١٩٤٥ ·
٦٩ ـ المشارع والمطارحات رقم (٣) نفس المجموعة ·
الشهرستانى :
٧٠ ـ الملل والنحل · تحقيق محمد بدران القاهرة ١٩٥٦ ·
٧١ ـ نهاية الاقدام في علم الكلام · تصحيح الفردكيوم مـع ترجمة انكليزية · اكسفورد ، ١٩٦٤ ·

الطوسى (نصير الدين) :

٧٢ ـ شرح الاشارات • على متن الاشارات تحقيق سليمان دنيا انظر رقم (٢٤) اعلاه •

٧٣ ـ شرح المحصيل ـ حاشية على المحصل • انظر رقم ٦٠ اعلاه •

الغزالى :

٧٤ ـ تهافت الفلاسفة • بيروت ، ١٩٢٧ •

٧٥ ـ المنقذ من الضلال • القاهرة ١٣٠٩ •

٧٦ ـ الاقتصاد في الاعتقاد • الطبقة الثالثة • القاهرة ، ١٣٢٧

٧٧ ـ الاربعين في اصول الدين • القاهرة ١٣٤٤ •

٧٨ ـ مقاصد الفلاسفة • القاهرة ١٩٦١ •

٧٩ ـ معراج السالكين • ضمن «فرائد اللآلىء في رسائل الغزالى» نشر زكى الكردى • القاهرة ١٣٤٤ •

٨٠ ـ قواعد العقائد • ضمن كتاب الاحياء • انظر رقم (٨١) اسفل •

٨١ ـ احياء علوم الدين • القاهرة ١٣٤٦ •

الفارابى :

٨٢ ـ آراء اهل المدنية الفاضلة • تحقيق البير نصرى نادر • بيروت ١٩٥٩ •

٨٣ ـ رسالة زينون الكبير • حيدرآباد ١٣٤٩ •

٨٤ ـ السياسة المدنية • حيدراباد ١٣٤٦ •

٨٥ ـ رسالة في اثبات المفارقات • حيدراباد ١٣٤٥ •

٨٦ ـ تجريد رسالة الدعاوى القلبية حيدراباد ١٣٤٩ •

٨٧ ـ «عيون المسائل» ضمن «الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية» نشر ديتريشي ليدن ١٨٩٠ •

٨٨ ـ الجمع بين رأيى الحكيمين ضمن «الثمرة المرضية» نشر ديتريشى ليدن ١٨٩٠ •

٨٩ ـ فصوص الحكم • حيدراباد ، ١٣٤٥ •

٩٠ ـ التعليقات • حيدراباد ١٣٤٦ •

٩١ ـ مسائل متفرقة • حيدراباد ١٣٤٤ •

٩٢ ـ الفصول المدنى • نشره بالعربية مع الترجمة الانكليزية، دنلوب كمبردج ١٩٦١ •

الفيروز ابادى :

٩٣ ـ القاموس المحيط • كلكتا ١٨١٧ •

الفيومى (سعيد بن يوسف) :

٩٤ ـ الامانات والاعتقادات • ليدن ١٨٨١ •

القاسم بن ابراهيم :

٩٥ ـ كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع • نشر جويدى• روما ، ١٩٢٧ •

القزوينى (زكريا بن محمد بن محمود) :

٩٦ ـ عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات على هامش «حياة الحيوان» للدميرى ج١ • مصطفى البابى ، القاهرة •

القفطى (جمال الدين) :

٩٧ ـ تاريخ الحكماء • ليبزج ، ١٣٢٠ •

القمى (ابن بابويه محمد بن على بن الحسين بن موسى) :

٩٨ ـ كتاب التوحيد • طهران ١٣٧٥ •

الكستلى :

٩٩ ـ حاشية على «شرح العقائد النسفية» على متن التفتازانى انظر التفتازانى •

الكاتبى (نجم الدين) :

١٠٠ ـ مناظرات فلسفية بين نصير الدين الطوسى ونجم الدين الكاتبى • نشر محمد حسين آل ياسين بغداد ١٩٥٦ •

الكنـدى :

١٠١ ـ رسائل الكندى الفلسفية نشر عبدالهادى ابو ريدة • ج١ • القاهرة ١٩٥٠

الماتريدى :

١٠٢ ـ كتاب التوحيد ، مخطوط Combridge, Add: 3651

المسعودى :

١٠٣ ـ التبنية والاشراف • نشر دى غويه • ليدن ١٨٩٤ •

المقدسي (مطهر بن طاهر) :
١٠٤ ـ البدء والتاريخ ، نشـــر كليمنت هوارت • باريس ١٨٩٩ •

الملطي (ابو الحسين) :
١٠٥ ـ التبنية والرد على اهل الاهواء والبدع • نشر ســيفن ديدرنغ • اسطنبول ١٩٣٦ •

بدوي (عبدالرحمن) :
١٠٦ ـ افلوطين عند العرب • القاهرة ١٩٥٥ •
١٠٧ ـ ذكرى الغزالي • القاهرة ١٩٦٢ •
١٠٨ ـ فلسفة العصور الوسطى • القاهرة ١٩٦٢ •

بروقلس :
١٠٩ ـ حجج بروقلس في قدم العالم • ترجمه اسحاق بن حنين نشر بدوى ضمن «الافلاطونية المحدثة عند العـــرب» • القاهرة ١٩٥٥ •

بنس :
١١٠ ـ مذهب الذرة عند المسلمين • ترجمة عبدالهـــادى ابو ريدة • القاهرة ١٩٤٦ •

ذو الرمة :
١١١ ـ «ديوان» ذو الرمة دمشق ١٩٦٤ •

رشيد رضا :
١١٢ ـ تفسير المنار • القاهرة ١٣٦٧ •

زادة (مصطفى بن خليل) :
١١٣ ـ تهافت الفلاسفة • القاهرة ١٣٠٢ •

سليمان دنيا :
١١٤ ـ محمد عبده بن الفلاسفة والمتكلمين • القاهرة ١٩٥٨ •

كرم (يوسف) :
١١٥ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية • القاهرة ١٩٥٣ •
١١٦ ـ تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط • القاهرة ١٩٤٦ •

كوربان (هنرى) :

١١٧ ــ تاريخ الفلسفة الاسلامية · ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى بيروت ١٩٦٦ ·

ماجد فخرى :

١١٨ ــ ارسطوطاليس · بيروت ، ١٩٥٨ ·

مدكور (ابراهيم) :

١١٩ ــ في الفلسفة الاسلامية · القاهرة ١٩٤٧ ·

محمد عبده :

١٢٠ ــ شرح العقائد العضدية · ضمن «محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين » انظر سليمان دنيا رقم (١١٤) ·

مرحبا (عبدالرحمن) :

١٢١ ــ انشتاين · بيروت ١٩٦٢ ·

مؤلف مجهول :

١٢٢ ــ «المقترح على كتاب الارشاد» كمبردج برقم Cambridge, Add. 3262

نادر (البير نصرى) :

١٢٣ ــ ابن سينا والنفس البشرية · بيروت ١٩٦٠ ·

٢ ــ المخطوطات

١ ــ المؤلف : مشكلة الخلق في الفكر الاسلامى · وهى رسالة الدكتوراه الى جامعة كمبردج بالانكليزية · انظر رقم (١) من قائمة المراجع بالانكليزية ·

٢ ــ السباكى : رسالة في الكلام · مخطوط بمكتبة جامعة كمبردج · برقم OR. 452.

٣ ــ الماتريدى : كتاب التوحيد :
Cambridge, Add: 3651

٤ ــ مؤلف مجهول : المقترح على كتاب «الارشاد»
Cambridge, Add: 3262.

وكتاب الارشاد هو للجوينى · انظر رقم (٥٣) اعلاه ·

٣ ـ المصادر باللغة الانكليزية

BIBLIOGRAPHY OF WORKS IN ENGLISH

AL-ALOUSI H. M. (The Auther):

(1) The prolom of creation in Islamic thought.

ARISTOTLE:

(2) Metaphiysic. vol VIII of the works of Aristotle. TR. Into Eng. under the editorship of. W. P. Ross. Oxford. 1930.

(3) De Caelo. vol. 2 of the works of Aristotle, ed. by Ross, Oxford 1930.

(4) De Generations vol. 2 of the works of Aristotle, ed. by Ross, Oxford 1930.

(5) Phyisica. vol. II. of Ross ed. Oxford. 1930.

(6) Categories. vol. 7. of Ross ed. Oxford. 1926.

SWEETMAN J. W.

(7) The city of God. In great books of the western world. No. 18. Chicago. 1952.

VAN DEN BERGH:

(8) The Incoherence of the incoherence. Gibb's memorial. No. 19. 1954.

BURNET J. :

(9) Early Greek philosophy. 4 the ed. London. 1958.

CARRE M. H. :

(10) Realists and Nominalists. Oxford. 1946.

COPLESTON F.:

(11) Medieval philosophy. London. 1952.

FLINT R. :

(12) Theism. 13th. ed. London. 1902.

FORSYTH T. M. :

(13) God and the world. London. 1952.

GUILLAUME A.:

(14) Islam. 3rd. ed. Edinburagh. 1961.

KANT I.:

(15) Critique of pure Reason. Tr. by J. M. D. Meiklejohn. London. 1959.

MAIMONIDES M.:

(16) The guide for the perplexed. Tr. from the original Arabic text. by. M. Friedleander. London. 1904.

PHILOPONAS J.:

(17) De Acternitate mundi contra proclum. Ed. Huge Rabe. Lipsiac. 1899.

PLATO:

(18) Timaeus and Critias. Eng. Tr. and Ed. by A. E. Taylor London. 1929.

ROSS W. D.:

(19) Aristotle. 5th. ed. London 1964.

RUSSEL B.:

(20) History of western philosophy. New ed. London 1961.

SWEETMAN J.:

(21) Islam and Christian theology. London 1945.

TAYLOR A. E.:

(22) Plato the man and his works. London 1960.

WALZER R.:

(23) Greek into Arabic. Oxford. 1962.

WENSINCK A.J.:

(24) The Muslim Creed. Combridge 1932.

DE WULF M.:

(25) History of Mediaeval philosophy. En. Tr. by. E. C. Messenger. vol. 1. London. 1952.

ZELLER:

(26) Plato and the older academy. Eng. Tr. by Sarah Francos. London. 1876.

(27) Stoics, Epicureans, and Sceptics. Tr. by O. J. Reichel. London. 1870.

٣ـ مقالات وبحوث بالعربية وغيرها

١ ـ للمؤلف : مشكلة المعدوم وعلاقتها بمسألة الصفات · مجلة كلية الآداب بغداد عدد (٩) ١٩٦٦ ·

٢ ـ للمؤلف : دليل المشاهدة · الفكر الجديد عدد اول سنة ١٩٦٦ · يصدرها قسم الفلسفة بكلية الآداب · بغداد ·

٣ ـ للمؤلف : دليل الكندى في حدوث العالم المستند على تناهى جسم العالم ، ونقده · مجلة الاقلام ·· ج٨ ، ١٩٦٧ ص١٤١ فما بعد ·

٤ ـ مقالات وبحوث بالانكليزية

3. WOLFSON H. A.: The kalam arguments for creation in Saa'dia, Averroes, Maimonides and st. Thomas. A. A. J. R. New York 1943. vol. II.

4. FAKHRY M.: The "Antinomy of the Eternely of the word in Averroes, Maimonides and Aquinas. Le Museon (66), Lauvain 1953.

5. FAHHRY M.: The classical Islamic argument for the existence of God. M. W. April. 1957.

١ ـ فهرست تفصيلي بموضوعات الكتاب

القسم الاول ١٧ـ١٠٤

والامكان ص٢٨ ، ح٣٥ . الممكنات لا تتسلسل ص٢٨ ، ٣٦ . ، معنى استحالة التسلسل ، استناد افلاطون على التسلسل لاثبات المثل ، استناد ارسطو عليه لاثبات وجود المحرك الاول ، استخدام المتكلمين له وكذلك الفلاسفة في عدة مسائل منها وجود الله ، ادراك افلوطين واوريجين لصعوبة القول بتسلسل لا نهاية له بالفعل ، لذلك قالوا بالدورات الابدية ، ح٣٦ الله مفيض للعالم منذ الازل ، لا بالطبع بل بارادة لا كأرادتنا ص٢٩ ، تجنى المتكلمين على الفلاسفة بهذا الصدد ح٣٧ ، ٣٨ . رفض الفارابى للايجاد المؤقت ص٣٠ ، معنى الابداع ، الله لا تتجدد له اراده ولذلك فهو موجد منذ الازل ص٣٠ ، ح٤١ . معنى الايس والليس واول من استخدمهما ، ح٤٠ ، العالم عنده قديم بالزمان ، ولكنه محدث بالذات ، ومع انه ممكن فهو واجب الوجود بغيره ، ص٣٠ـ٣١ نصوص من عيون المسائل ص ٣١ـ٣٤ ، التقسيم الى واجب بذاته وممكن وواجب بغيره ، الله فاعل بارادة ، استحالة التسلسل ، صلة العالم الالهى بوجود الاشياء ص٣١ ، معالجة مشكلة العالم الالهى وهل يتغير الله بالمتغيرات ؟ والحلول المختلفة حولها ح٤٤ . الله علة للخير ص٣١ ، موقف الفيضيين من مشكلة الشر وتقديم حلين لها ح٤٥ ، معنى ان علة الحاجة الى الله الا مكان لا الحدوث وموقف المتكلمين والفلاسفة منها ح٤٦ ، اول ما يفيض عنه العقل الاول ومعنى الابداع ص٣٢ـ٣٣ ، ح٤٧ . الهيولى (اى المادة) وصور العناصر الاربعة والموجودات الارضية ليست قديمة بالذات بل صادرة عن العالم العلوى ص٣٤ . ح٤٨ـ٥٢ . نصوص من «الفصول المدنى» ملخصها ص٣٤ـ٣٥ . العالم ازلى بالزمان ، رده على المتكلمين الذين يصرون على حدوث العالم ووجوده بعد مدة لم يكن الله فيها فاعلا له ص٣٤ـ٣٦ ، ح٥٣ـ٦٠ .

خاتمة الفصل ص٣٦ـ٣٧ .

موقف ابن سينا ٤٨ـ١٠٤

الفصل الثانى :

كتابات ابن سينا اكثر وضوحا ص٣٨ . نصوص من «تسع رسائل» ٣٨ـ٥٠ . الهيولى والصورة مبدعان من عدم ، المبدع يتقدمهما بالذات لا بالزمان ، الزمان يحدث مع حدوث الحركة ص٣٨ ، انفصال ابن سينا عن ارسطو في مسألة قدم الهيولى ح٢ . فلاسفة اليونان متفقون على استحالة الخلق من عدم ، والفرق ضيق بين فلاسفتنا الفيضيين ومتكلمينا ح٢ ، معنى الزمان وربطه بالحركة والمتحرك جريا مع ارسطو ح٢ الزمان حادث

القسم الثانى

الفصل الاول :

اولا : عند المتكلمين ان يتقدم الحادث عدم وجوده تقدما حقيقيا ، اما عند الفلاسفة فالتقدم ذهنى . ص١٠٨ ، معنى الفاعل الحر والمطلق عند الخياط والشهرستانى وابن تيمية ح١ . ثانيا عند المتكلمين ان يكون الفاعل حرا ص ١٠٨ ، ح٢ معنى انه حر اى ان يفعل بعد عدم فعل ص١٠٨ . ثالثا : ان يتأخر المفعول عن الفاعل ص١٠٨ التعدد في القدم تعدد في الالوهية عند المتكلمين ص١٠٩ ، نقد متأخرى المتكلمين مثل التفتازانى والكستلى لهذا القول ص١٠٩ ، ح٥ . الله هو الفاعل الوحيد عند المتكلمين ١٠٩ ، بعضهم قال انه الفاعل المباشر وابطلوا السببية وقالوا بنظرية الخلق المتجدد ص١٠٩ ، ح٦ ، ٧ ، وبعضهم لم ينكرها ص١١٠ ، ح٧ . اكبر مشكلة واجهت المتكلمين هى دليل العلة التامة ص١١٠ ، بعض المتكلمين بعد الغزالى اخذوا بفكرة الامكان بدلا من الحدوث ، تقرير التفتازانى عن ذلك ، السباكى ، الطوسى، ابن تيمية يتحدثون عن الطرق عند المتكلمين والفلاسفة للاستدلال على وجود الله: ١ ـ القائلون بان علة الحاجة الى الله هى الحدوث وهم المتكلمون ، ٢ ـ القائلون بأن علة الحاجة الى الله هى الامكان وهم الالهيون ، ٣ ـ القائلون بان علة الحاجة الى الله هى الامكان مع النظر الى طبيعة الحركة وهم الطبيعيون ح٨ . موقف الغزالى والشهرستانى وفخرالدين الرازى من طريقة الامكان . اشارة ابن خلدون الى طريقتى المتكلمين ح٨ . لماذا تحول متأخروا المتكلمين من طريقة الحدوث الى الامكان ؟ ص١١٠-١١٢ . معنى ازلية الامكان : وامكان الازلية ح١١ . مواقف مفكرينا من دليل العلة التامة . موقف معظم المتكلمين ، موقف ابن تيمية موقف ابو زكريا الرازى واصحاب الهيولى ص١١٢ . شرح موقف المتكلمين ، اجوبته على : لماذا يتأخر فعل الله عنه بالزمان مع انه كامل وعلة تامة ؟ ١ ـ لابد ان يتقدم الفاعل مفعوله بالزمان ٢ ـ لا يوجد زمان قبل خلق الله للعالم ص١١٤ ، ٣ ـ رأى الله ان ايجاده في زمن معين اصلح ، ٤ ـ الارادة الالهية ترجح بلا سبب ، ٥ ـ معارضة الصعوبة بصعوبة ص١١٥ . موقف المتكلمين قبل الغزالى من مسألة لماذا يرجح الله ايجاد العالم في وقت معين دون سائر الاوقات ص١١٥ ، ١ ـ جواب الخياط ص١٦ ، ٢ ـ جواب للحسين بن النجار ص١١٦ ، ٣ ـ جواب الكعبى والماتريدى ، ٤ ـ جواب الاشعرى والاشاعرة . ص١١٧ . نقل ابن ابى الحديد لجواب الاشعرى هذا ص١١٨ ، نقل الشهرستانى له ص١١٨ ، جواب الاشعرى سبقه اليه يحيى النحوى واوغسطين ص١١٨ ، نقد هذه الحلول جميعا . اولا نقد حل النجار ص١١٩ ، ثانيا نقد جواب الاشعرى ص١١٩ ،

لملاحظة جواب الخياط ، نقد فخر الدين الرازي لجواب الخياط ص١٢٠ .
رابعاً نقد جواب الكعبي والماتريدي ص١٢١ ، الماتريدي والكعبي يقولان بالخلق من عدم في زمان ص١٢١ ، المعتزلة حرب على القائلين بقدم العالم ص١٢١ ، القول بعدم وجود زمان العالم مع العالم قبل وجود زمان الله لايعني ان الزمان الذي هو مدة وجود الله الدائم لا يتقدم وجود العالم ص١٢٢ ، موقف الغزالي ليس فيه اصالة ، فضل الغزالي انه نظم اقوال من سبقه من متكلمين وفلاسفة ص١٢٢ .. ح٣٢ ، ٤٣ .

موقف الغزالي بصورة عامة ص١٢٣-١٢٩

الفصل الثاني :

اجمال موقف الغزالي من قدم او حدوث العالم ودليل العلة التامة والترجيح في ست نقاط ص١٢٣ ، او اربع مسائل ص١٢٣-١٢٤ : ١ - موقف الغزالي من مسألة الفاعل ، لابد من قصر «الفاعل» على الفاعل المختار لا المطبوع ، على العكس من ابن سينا ، وموقف الطوسي والرازي ص١٢٤ ، ٢ - مسألة العلة التامة والمرجح ، اختياره لجواب الاهوازي السابق ص١٢٥ ، معارضته الفلاسفة في القطبين ومسألة تعيين جهة حركة الافلاك ، واظهار ابن رشد والرازي والطوسي لضعف هذه المعارضة ، استصعاب الشهرستاني لمشكلة العلة التامة ، تخبطه في الجواب ص١٢٥ ، تخبط فخر الدين الرازي كذلك معارضة الفلاسفة بمسألة القطبين في بعض كتبه مع انه يضعف احتجاج الغزالي بها في مناظراته ص١٢٦ . نقد الطوسي للرازي ص١٢٦ . الغموض في موقف الشهرستاني والرازي ، ايذان بمرحلة جديدة دخلها علم الكلام ضمن مرحلة الانعطاف نحو الفلسفة ص١٢٦ .

٣ - موقف الغزالي من فكرة الزمان : ليس في موقف الغزالي اية جدية ولا في موقف من تلاه من المتكلمين ص١٢٦ ، ١٢٧ . ٤ - موقفه من مسألة التسلسل الى ما لا نهاية ، سبق متكلمي القرن الثالث والكندي له في هذه المسألة ، ص١٢٧ الهدف من اثبات تناهي الحوادث اثبات فاعل قديم ، واثبات احدى مقدمات دليل الحدوث المشهور ص١٢٧ واستخدام لابطال قول الفلاسفة بحوادث لا نهاية لها وحركات فلكية لا نهاية لها ص ١٢٧ ، توضيح قول الفلاسفة هذا اي مسألة اتصال حادث بقديم ص١٢٨ ، و ح١٥ . موقف الشهرستاني والرازي والطوسي ، ونقد الكاتبي للطوسي ص١٢٨-١٢٩ .
١٢٨-١٢٩ .

القسم الثالث ١٣٣ـ٢٥٤

موقف الغزالى التفصيلى من ادلة الفلاسفة الاربعة على قدم العالم ص١٣٣

الفصل الاول :

دليل العلة التامة وموقف الغزالى منه · ص ١٣٤ـ١٦٢ ·

نص الدليل كما يورده الغزالى ص١٣٤ ، اعتراضات الغزالى ، (الاعتراض الرئيسى الاول) على هذا الدليل ص١٣٤ ، نقد ابن رشد الاول لاعتراض الغزالى ص١٣٥ ، الدرجات الثلاث التى يتم بها الفعل عند ابن رشد ص١٣٦ ، ارادة الله موجبة لمرادها عند ابن رشد ح١٨ · جواب الفلاسفة على اعتراض الغزالى الاول ص١٣٦ · جواب الغزالى على اعتراض الفلاسفة باعتراضات سوفسطائية ص١٣٧ ، ما المقصود بالمعروف بنفسه ؟ ص١٣٧ · اعتراض الغزالى على قدم العالم بالزمان على اساس مقارنة دورات فلك الشمس بفلك زحل ص ١٣٧ ، صياغة اخرى لنفس الاعتراض يقدمها الغزالى على اساس ان الاعداد اما شفع او وتر ص١٣٨ ، وورود هذين الاعتراضين في كتب الغزالى الكلامية الاخرى ص١٣٨ ، المحالات التى تترتب على القول بقدم العالم بالزملن في رأى الغزالى ص١٣٨ ، استمرار الجدل بينه وبين الفلاسفة على اساس الشفع والوتر ودورات الافلاك المتفاوتة ص١٣٩ · احتجاج الغزالى بقول الفلاسفة بنفوس الادميين المفارقة على تجويزهم وجود افراد لا نهاية لها مجتمعة كلها في الوجود ص١٣٩ ، رأيى في المسألة ، ١ ـ توضيحات تأريخية ، احتجاج الغزالى بدورات الفلك سبقه اليه سعديا الفيومى وابن حزم ص١٤٠ـ١٤١ ، يحيى النحوى مصدر محتمل لهؤلاء جميعا ، البيهقى ينص على ان اكثر ما اورده الغزالى في التهافت هو تقرير كلام يحيى النحوى ص١٤١ ، اشارة كثير من المستشرقين والعرب الى هذه الحقيقة · يحيى النحوى ورده على بروقلس استشهاد بدوى ببعض ما يقول يحيى النحوى على اخذ الغزالى عنه ص ١٤٢ـ١٤٣ ، ح٣٤ـ٣٦ · قول صاحب كتاب «المقترح» عن احتجاج يحيى النحوى ببطلان التسلسل على حدوث العالم بالزمان ص١٤٣ـ١٤٤ ، ٢ ـ الاحتجاج بالشفع والوتر وبالدورات يقوم على خطأ ص١٤٤ ، ٣ ـ توضيحات تبين معنى قول ابن سينا بلا تناهى النفوس وحدوثها ص١٤٤ ، ح٤٠ ، نقد ابن رشد للغزالى : انه ينزل اللامتناهى متناهيا ص١٤٥ـ١٦٠ ، مثال يوضح غلط الغزالى في مقارنته دورات الشمس بزحل واستنتاجه من ذلك

بداية الحركة والزمان ح٤١ ، معنى قول ابن رشد في نصه السابق ص ١٤٦-١٤٧ : انه ليس للحركتين الكليتين نسبة لكون كل منهما بالقوة ح٤٢ ، توضيح ابن رشد لمسألة لماذا قال الفلاسفة بقدم الاجناس والانواع وعدم تناهى افراد كل جنس ونوع وعلاقة ذلك بقولهم بقدم العالم بالزمان ص١٤٨-١٤٩ ، توضيحى لهذه المسألة ، موقف المتكلمين من المسألة ح٤٣ ، تفصيل ابن رشد للاراء في قدم او حدوث الاجناس ح٤٤ ، نقد ابن رشد للمتكلمين بقولهم بقدم الفاعل وحدوث فعله او مفعوله ص١٤٩ ، قول ارسطو بقدم الحركة الكلية للعالم وقدم العناصر ص١٥٠ ، توضيح ابن رشد وتوضيحى لقول ارسطو وفلاسفتنا بقدم حركة الافلاك وعلى ضوئها تتضح مسألة الشفع والوتر ح٤٦ (من ص١٥٠-١٥٤) ، غلط يحيى النحوى والمتكلمين والفارابى وابن سينا وابن الصائغ في فهم قول ارسطو السابق ح٤٦ (ص١٥٢ منها) ، (و ص١٥٤ منها) ، ادلة المتكلمين لا تبلغ مرتبة اليقين ص١٥٥ ، افضل جواب على اقوالهم باستحالة دخول ما لا يتناهى من الافراد في الوجود هو بالاحتجاج بوجود الله ص١٥٥-١٥٨ ، ح٤٨ ، سبق ثابت بن محمد الجرجانى لابن رشد في هذا الردح ٤٨ ، رد ابن رشد على احتجاج الغزالى بالشفع والوتر ص١٥٦ ، توضيحى كيف ان قول الغزالى : ان العدد اما شفع او وتر هو مصادرة على المطلوب وانزال لما لا يتناهى كمتناه ح٥٠ ، موقف ابن رشد من احتجاج الغزالى بمسألة النفوس ، دفاعه عن ابن سينا بانه في رأيه في النفس يريد ارضاء الجمهور ص١٥٨ ، توضيح اسباب قول ابن سينا بخلود النفوس الفردية بدون اجساد وهيولى ح٥٢ ، قول ابن رشد : انه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل ص١٥٩ ، توضيح هذا القول ح٥٤ ، استناد هذا القول على حجج زينون في ابطال الحركة والكثرة ح٥٤ ، عبدالقاهر البغدادى يوضح المسألة بمثال الجبل والخردلة في رده على ابراهيم النظام المعتزلى ح٥٤ ، جواب الفلاسفة على احتجاج الغزالى بدورات الافلاك والشفع والوتر ، على اساس انه بين الله ووجود العالم اما مدة متناهية فيكون الله متناهيا او غير متناهية فيثبت ما احاله المتكلمون اى انقضاء ما لا يتناهى ص١٦٠ ، جواب الغزالى : الزمان مخلوق مع العالم فلا مدة بين الله والعالم ص١٦٠ ، موقف ابن رشد مؤيد لموقف الغزالى ص١٦٠ ، غلط الغزالى وابن رشد معا ص١٦١ ، تعديل ابن رشد على جواب الفلاسفة ص١٦٢ .

الفصل الثاني : ص١٦٢–١٩٢ ٠

اعتراض الفلاسفة على قول الغزالى بان الارادة هى التى تخصص وقتا للايجاد دون سائر الأوقات ، بان هذا غير ممكن ص١٦٣ ، جواب الغزالى : الارادة تميز الشيء عن مثله وهذا طبعها ص١٦٣ ، الغزالى يوضح اقوال الناس في الارادة : ١ ـ قول الفلاسفة ، ٢ ـ قول المعتزلة ، ٣ ـ قول الكرامية، ٤ ـ قول الاشاعرة والغزالى ص١٦٥ ، نقده لحل الفلاسفة ص١٦٥ نقده لحل المعتزلة ص١٦٦ ، نقده لحل الكرامية ص١٦٦ ، توضيح الحل الذى ارتضاه ص١٦٦ ، جواب الفلاسفة : ان القول بالمثلين مستحيل ص١٦٧ ، قول زادة بما يؤيد ما اذهب اليه ح١١ ، الغزالى يفهم خطأ ان الفلاسفة يقولون بالمثلين وينتقدهم على هذا الاساس ص١٦٧ ، اساس رده عليهم يقوم على اعتراضين : الاول ان التمييز بين المثلين ممكن لارادتنا ، والثانى : ان الخصوم يجيزون ان تميز الارادة بين المثلين في مسألتى القطبين والحركة المشرقية والمغربية ص١٦٨ ، ملاحظات حول اقوال الغزالى : اولا مسألة التخصص والجواز استعارها الغزالى من متكلمي القرن الثالث وهى موجودة قبل الجـــوينى بخلاف ما يرى ابن رشد والشهرستانى وونسنك ، وقبل الباقلانى بخلاف ما يرى ماجد فخرى ، ١٦٩ فما بعد ، قول الاشعرى بها ص ١٧٠ ، ح١٥ ، قول الماتريدنى بها ص١٧١ ، قول الباقلانى ، قول ابى هاشم والجبائى بها ص٧١–١٧٢ ٠ ثانيا : مسألة القطبين والحركات المشرقية والمغربيـــة اثيرت قبل الغزالى ، ابن سينا يتحدث عنها مع الاجوبة ص١٧٢ ، ح٢٣ ، المسألة اصلها ارسطو ص١٧٣ ، انتباه ابن حزم لها ص١٧٣–٣٧٤ ٠ اجوبة ابن رشد والفلاسفة على هذه الاشكالات الغزالية ، ١ ـ جواب ابن رشد على اعتراض الغزالى الاول (عن الارادة وتخصيصها للمتماثلات) : ان الايجاد وعدم الايجاد ليسا مثلين بل متقابلين ، والايجاد ازلا خير من عدم الايجاد ص١٧٥، ح٣٠ ، ٣١ ، ٢ ـ لا يوجد مثلان ابدا ص١٧٦ ح٣٥–٣٦ ٠ جواب الفلاسفة على قول الغزالى بالارادة المخصصة لذاتها وعلى المحركات والقطبين ص١٧٧ ، جواب الفلاسفة مرتبط بعرض فلسفتهم الطبيعية ص١٧٨ ، ح٤٢ ، استمرار النقاش بين الغزالى والفلاسفة ص١٧٨ ، جواب ابن رشد على اعتراض الغزالى الثانى (مسألة القطبين والحركات المشرقية والمغربية) وفيه يعرض موجزا لفلسفة الفارابى وابن سينا وارسطو الطبيعية ص١٧٩ ، حاصل الجواب : ان اختلاف وتعدد الحركات الفلكية ضرورى لتكون وتفسير تكون اجســـام العالم الارضى واستمرار العملية ص١٨٠ ، تفسير لماذا يكون للفلك مواضع

هى اقطاب بالطبع على اساس العالم حيوان حي ص١٨٢ـ١٨٥ ، معنى الحركة المستقيمة ح٥١ ، اعادة فلاسفتنا لنظرية ارسطو ان الله محرك كعلة غائية ص١٨٣ ، ح٥٣ ، مقارنة مشكلة : لماذا اختلفت الحركة المشرقية والمغربية بمشكلة لماذا تتحرك النار الى اعلى وغيرها ص١٨٤ ، ابن سينا يواجه نفس المشكلة ويقدم نفس الحل ح٥٤ ، موقف ابن رشد وتوما الاكويني من نفاة السببية الطبيعية ح٥٤ ، توزع فلسفة ابن رشد الطبيعية في كتبه المتفرقة ص١٨٦ ، نصوص اخرى يقدم فيها ابن رشد حل ارسطو لمسألة القطبين والحركات المشرقية والمغربية ص١٨٦ـ١٨٧ ، ١٨٨ ، الدليل على ان الجرم السماوي متنفس حي ، دليل الاسكندر الافروديسي ح٥٦ ، اهمية تفسير ابن رشد هذا ، قربه من نظرية الجاذبية او سواها من حيث الجوهر ص١٨٩ عدم استبعاد فلاسفتنا لفكرة الجاذبية او نظرية انشتاين ص١٩٠ ، نصوص صريحة تدل على قولهم بنظرية كوبرنيكوس ونسبة ذلك الى الفيثاغوريين ح٦٣ ، نص آخر لابن رشد في نفس المنحى ص١٩٠ـ١٩٢ ، ابن رشد يقول بنظرية بطليموس ح٦٩ .

الفصل الثالث : اعتراض الغزالي الرئيسي الثاني على دليل العلة التامة : ص١٩٣ـ٢٠٤ .

وجه اعتراض الغزالي : لابد للفلاسفة ان يقولوا بصدور حادث عن قديم ص١٩٣ ، مناقشة اعتراض الغزالي ، ١ ـ ان لتسلسل يؤدى الى قدم حادث من جنس الحوادث لا الله ص١٩٣ ، ٢ ـ وقوف التسلسل عند قديم هو الله يقتضي قدم العلة والمعلول او حدوثهما معا بالزمان ص١٩٣ـ١٩٤ ، ٣ ـ دليل التسلسل يقتضي قدم سلسلة المحدثات بالجنس ، نتائج هذا الفرض ص١٩٤ـ١٩٥ ، رسم يوضح علاقة الله بالمحدثات وقدم الحوادث ككل في مذهب الفلاسفة ، رسم آخر يوضح علاقة الله بالمحدثات وحدوث العالم ككل في الزمان عند المتكلمين ص١٩٦ ، جواب الفلاسفة على اعتراض الغزالي : عدم استبعاد صدور حادث عن قديم ولكن على اساس ان جنس الحوادث قديم ص١٩٧ ، اعتراض الغزالي على ذلك : الحركة الدورية ان كانت ازلية كيف صارت مبدأ للحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر وتسلسل ص١٩٧ ، تحليل جواب الغزالي هذا ، هذا القول مصادرة على المطلوب ، توضيح ذلك بامثلة ، المثال الاول : بافتراض حركة دورية ازلية مثل الشمس تدور وتقترب او تبتعد من الارض فيحدث عنها فصول ونباتات والخ . وحوادث كثيرة متجددة متعاقبة ، فهاهنا حوادث تصدر عن تقديم

ص١٩٨ ، المثال الثانى : تكون الماء بخارا وبالعكس ١٩٩ ، جوهر هذا القول ان المادة والزمان ازليان ، عدم مخالفة هذا للفيزياء الحديثة ص١٩٩ تعديل في موقفهم ص١٩٩ ، المثال الثالث : مثال جسم يتحرك حركة ازلية دائرية ص٢٠٠-٢٠١ ، موقف ابن رشد من إعتراض الغزالى السابق ص٢٠١ ، مفاد الاعتراض ان الفلاسفة يقولون بقدم الجنس وحدوث كل مفرد ص٢٠٢-٢٠٣ الجهة التى من قبلها ادخل القدماء في الوجود موجودا ازليا محركا غير متحرك ص٢٠٣ ، بيان ان اعتراض الغزالى سوفسطائى ص٢٠٤ ، سؤال الغزالى عن : هل الحركة ثابتة ام متحركة مغالط ، ومقارنته بقول هرقليطس : ان كل شىء يتغير الا التغير ص٢٠٤ .

الفصل الرابع : دليل الفلاسفة على قدم العالم على اساس الزمان ص٢٠٥-٢٢٤ .

صيغة اولى ص ٢٠٥-٢١٧ ، رواية الغزالى لحجة الفلاسفة على قدم العالم على اساس القبل والبعد ص٢٠٥ تعديل لنص الدليل ح١ ، نقدى لهذه الحجة انها لا تفيد الطرفين ح٤ ، جواب الغزالى : الزمان مخلوق مع العالم وتصور زمان قبل بدء العالم من عمل الوهم مثل تصور خلاء او ملاء خارج العالم ص٢٠٦ صور اخرى للدليل عند ابن سينا ح٥ ، سبق متكلمينا للغزالى في هذا الجواب ، الفيومى واوغسطين ويحيى النحوى سبقوا الغزالى اليه ، نصوص اقوالهم ، حجج هؤلاء جميعا تقوم على نفس منطق ارسطو والافروديسى وابن سينا القائل بتلازم الحركة والجرم والزمان ح٦ ، موقف ابن رشد ، تأييده لقول الغزالى : ان الله ليس في زمان ص٢٠٧-٢٠٨ ، قول الغزالى ان تصور زمان قبل العالم من عمل الوهم ومقارنته بالمكان سبقه اليه سعديا الفيومى ، نص كلام سعديا ح٧ ، ولعله اخذه من يحيى النحوى ح٧ ، القول ان الله ليس في زمان هو قول ارسطو ، ابن سينا يكرر هذا ، قول المتكلمين به وشيوخ المعتزلة والباقلانى وابن حزم قبل الغزالى ح٨ (٢٠٩ - ٢١٠) قول الغزالى والمتكلمين واوغسطين والنحوى : انه لايوجد زمان قبل العالم ، قول غلط . ح٩ ، توضيح ابن رشد ان العالم لايمكن ان يتأخر عن الله بالزمان ردا على الغزالى ص٢١٠ ، جواب الفلاسفة على الغزالى : لابد من تصور زمان بين الله وبين العالم اللاحق في الوجود ص٢١٠ ، تعديل ابن رشد لدليل الفلاسفة السابق ص٢١١ ، معنى «كان» لغويا ورأى كبار لغوينا القدامى فيها ح١١١ جواب الغزالى وحاصله في نقطتين ١ - : توهم الزمان في الماضى من عمل الوهم ص٢١١ ، ٢ - مقارنة تصور امتداد زمانى (القبل

والبعد) بتصور امتداد مكاني (الفوق والتحت) ص٢١٢ ، جواب الفلاسفة: هذه الموازنة معوجة ، بيان ذلك ص٢١٢ ، جواب الغزالي بمقارنة القبل والبعد بالوراء والخارج بدل الفوق والتحت ح٢١٢ ، موقف ابن رشد : ما يمكن ان يتحرك فحركته ازلية والا صار الممكن ممتنعا ص٢١٣ ، الحادث الزماني هو اجزاء العالم لا العالم ككل ح١٨ ، تضعيف ابن رشد لجواب الفلاسفة على مقايسة الغزالي للزمان بالمكان ص٢١٤ ، جواب الغزالي سوفسطائي ص٢١٤ـ٢١٧ استناد فلاسفتنا على فكرةالممكنات وحدها لايعطي قدم الزمان والحركة إذا لم نربط الامكان بفكرة العلة التامة او القوة والفعل ح١٩ ·

صياغة ثانية لدليل الفلاسفة على قدم الزمان ص٢١٧ـ٢٢٤ ، المسألة هي : هل يجوز وجود فترة زمنية بين الله الازلي وبين العالم اللاحق ، ملخص موقف الفرقاء : الفلاسفة والغزالي وابن رشد ص٢١٧ـ٢١٩ ، حجة الفلاسفة برواية الغزالي : ممكن تصور ازمنة دائما قبل زمان العالم ص٢١٩ ، الحجة كما يذكرها ابن سينا ح٢٨ ، جواب الغزالي عليها : تصور زمان قبل بدء العالم من عمل الوهم ص٢١٩ـ٢٢٠ جواب الغزالي : ١ ـ وجود العالم اكبر مما هو ليس مستحيلا كجمع السواد والبياض ، ٢ ـ اذا كان لابد من وجود العالم بهذا الكبر فهو واجب لا ممكن ، ٣ ـ كما يستحيل وجود العالم اكبر مما هو عليه كذلك نقول يستحيل وجوده قبل زمن وجوده الحالي ص٢٢٠ـ ٢٢١ ، موقف ابن رشد ، يجوز تزيد العالم في الكبر لو جاز وجود جسم لا نهائي ص٢٢١ـ٢٢٢ ، ارسطو ينص على ذلك ح٢٦ ، رده على اعتراض الغزالي بالسواد والبياض ص٢٢٢ ، جواب ابن رشد على اعتراض الغزالي الثاني : الضروري يجوز ان يكون له فاعل وعكس ذلك رفع للحكمة ونفي للسببية كما هو رأي الاشعرية ص٢٢٣ ، جوابه الثالث : الممكن يقابل الممتنع لا الواجب ص٢٢٢٣ـ٢٢٤ ·

الفصل الخامس ص٢٢٥ـ٢٢٩ ·

دليل الفلاسفة الثالث على قدم العالم وموقف الغزالي وابن رشد منه ، ملخص الموقف بين الاطراف المعنية ص٢٢٥ ، المسألة هي : هل ازلية الامكان تعني امكان الازلية ؟ الفلاسفة يجيبون : نعم والمتكلمون الاوائل : لا ، موقف ابن رشد : القول بقدم الاجناس وحدوث كل مفرد ، او القول بعوالم لا نهائية متعاقبة كل منها حادث بالزمان ، ابو البركات يأخذ به ، وكذلك ابن تيمية ، التفتازاني وزادة والدواني يضعون هذا الحل في حسابهم،

هذا الحل لا ينقذهم من نتائج دليل العلة التامة ، ص٢٢٥ ، حجة الفلاسفة ينقل الغزالى ، ازلية الامكان تعنى امكان الازليـــة ص٢٢٦ـ٢٢٧ ، جواب الغزالى : العالم اذا قدز موجودا ابدا لم يكن حادثا ص٢٢٦ـ٢٢٧ ، موقف الغزالى هذا مصادرة على المطلوب ح٢ ، حجة الفلاسفة اعلاه بنص ابن سينا ح٤ ، موقف ابن رشد : ازلية الامكان تستوجب امكان الازلية ص ٢٢٧ ، كيف يمكن تصور قدم العالم بالزمان بصورتين ص٢٢٧ـ٢٢٨ استنادا ابن رشد على ارسطو في قوله بوجوب امكان الازلية ص٢٢٧ ، ح٥ ، الادلة على وجود الله بحسب الطرق الثلاث ح١٠ .

الفصل السادس : دليل الفلاسفة على قدم العالم المستند على قدم الامكان لاثبات قدم الهيولى ص٢٢٩ـ٢٥٤ ، اجمال هذا الدليل وموقف الاطراف المعنية منه ص٢٢٩ ، معنى الحادث عند الفلاسفة وابن رشد ص٢٢٩ ، معنى الامكان الجزئى وانه يساوى القوة او الامكان كند ارسطو ، الغزالى في رده يخلط بين هذا الامكان والامكان العام للعالم ص٢١٩ـ٢٤٠ ، تفاصيل النقاش ، حجة الفلاسفة على قدم الامكان او المادة لكل حادث زمانى ص٢٣٠ـ٢٣٤ متن ، معنى سبق المادة للحادث ح١ ، معنى قول الدليل : « فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده» ح٢ ، معنى قول الدليل : «وامكان الوجود وصف اضافي» وانه يراد به الامكان الارسطى لا الذهنى ح٣ ، معني قول الدليل: «والمادة لا يكون لها مادة» وانه يعتمد على دليل ارسطو على قدم المادة ح٤ ، قول الدليل : «والمادة لايكون لها مادة» : يقوم عند اليونان على بديهية قدم المادة، انفصال فلاسفتنا الفيضيين عن ارسطو في هذه المسألة وتوضيحه ح٥ ، ٧ ، الامكان الذى للعالم ككل عند فلاسفتنا ذهنى ومن هنا ينفصلون عن الاخذين بفكرة الامكان من متأخرى المتكلمين ج٢ : نص الدليل الذى يورده الغزالى على لسان الفلاسفة في كتب ابن سينا ح٩ ، جواب الغزالى : الامكان عقلى : ١ ـ وكما لا يستدعى الامتناع شيئا يضاف اليه فكذلك الامكان ، ٢ ـ الاحتجاج بالسواد والبياض ، ٣ ـ نفوس الادميين عند ابن سينا امكانها قبل وجودها الى اى شيء يضاف ؟ ص٢٣٤ـ٢٢٥ ، جواب الفلاسفة على الاحتجاجات الثلاثة اعلاه ٢٣٥ـ٢٣٦ ، بيان (رأى ابن سينا في النفس) النفس عنده تفيض من العقل الفعال وفقا لشيء قريب من نظرية التطور عند دارون ، النفوس ازلية كجنس ولكنها حادثة كمفرد ، نصوص من كتبه المختلفة ، توضيح مسألة النفس في نظرية الفيض ، نصوص مطولة عند ابن رشد تساعد على ما اذهب اليه ح١١ (ص٢٣٦ـ٢٤٠) ، جواب الغزالى على ردود الفلاسفة الثلاثة

السلبقة على اساس ان الامكان والكليات موجودات ذهنية صرفة ، مسالة الصلة بين العلم والمعلوم ـ قول جهم بحدوث علم الله لئلا يثبت قدم المعلومات ح١٢ ، خطأ الغزالى في فهم رأى ارسطو وابن سينا للكليات • توضيح قولهما ، غلو الغزالى انه تصور ان الكليات والامكان عندهم موجودات ذهنية صرفة ، مسألة الكليات عند افلاطون ، ارسطو ، المدرسة الاسمية ، والمدرسة الواقعية، توضيح رأى افلاطون ، توضيح رأى ارسطو • ح١٣ (ص٢٤٠–٢٤٢) •

احتجاج الغزالى بشريك الله على انه ليس مضافا الى ملده ص٢٤٢ ، تصريح الغزالى بأنه لا ينتصر لمذهب بل هدفه تكدير مذهب الفلاسفة • ص٢٤٣ • الغزالى في «قواعد العقائد» لا يأتي بجديد على العكس مما يرد في التهافت ص٢٤٣ الغزالى في كتبه «المظنون بها على غير اهلها» فيضى • ص٢٤٣ ، ابن العربى وابن تيمية وابن طفيل وابن رشد وابن الصلاح يقررون ان الغزالى ينتمى الى الفلاسفة • ص١٥ • موقفه ابن رشد من احتجاج الغزالى بالسواد والامتناع ••• الخ ص٢٤٤ ، ٢٤٥ • رأيي في دليل الامكان وفي موقف الغزالى وابن رشد منه ص ٢٤٥–٢٤٧ • التأكيد على غلو الغزالى لانه يفهم من الامكان غير ما يفهم خصومه ولذلك فجدله معهم في هذه المسألة عقيم • ضرورة التفريق بين الامكان الجزئى الارسطى والامكان المطلق والعام للعالم ككل • الفلاسفة يقصدون الامكان الجزئي الذى يقابل الامتناع الجزئى ، وكلاهما ممتنع او ممكن باختلاف الاعتبارات • ص٢٤٥–٢٤٧ • عودة الي موقف ابن رشد حول مسألة السواد • ص٢٤٧–٢٥٣ • توضيحي لمسألة السواد والامكان الجزئى ح٢ ص(٨) • النتائج المترتبة على هذا التمييز ح٢٠ معنى قول الفلاسفة ان مبادىء الموجودات الطبيعية الهيولى والصورة والعالم ح٢١ ، ٢٢ • (ص٢٤٩–٢٥٠) • غلط ابن رشد في فهمه لفكرة المعدوم عند المعتزلة ص٢٥٠–٢٥١ • توضيح هذا الغلط ح٢٢ • موقف ابن رشد من الكليات ، وتوضيحه لرأى ارسطو وافلاطون فيها ص١٥٢–١٥٣ ، ح٢٩ • تقرير ابن رشد ان الغزالى منسوب في العلوم الالهية الى الفلاسفة ص٢٥٣ • ختام الكتاب والوعد باستئناف الحوار في كتاب ثان • ص٢٥٤ •

فهرست الاعلام

فهرس المصطلحات

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الزاء

حرف السين

حرف الصاد

حرف الطاء

حرف العين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف الميم

حرف اللام

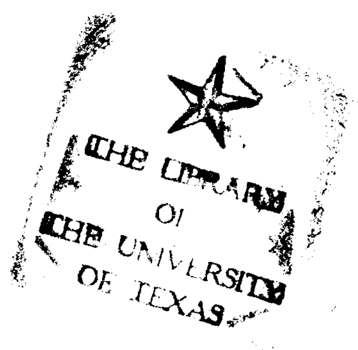
حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

الغلط والصواب

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
بحنا	بحثا	٩	١٦
رأى	رأيي	١٧، ٤٠	٩، ٧
تناقض	تناقص	٣٢	١١
كلى	يلى	٣٥	١٧
يعير	يصير	٥٦	١٣
سعد	سعيد	٦٠	٢٤
ماذا	ما اذا	٦٢	١٥
ابارات	اشارات	٦٩	٢٣
والاجرامية	والاجرام	٧٧	١٥
رحا	رحى	٨٣	٢٠
ب	آب	٨٧	٢٤
العريشة	العرشية	٩١	٢٠
الدم	العدم	٩٨	١١
الناطقة	الفاضلة	١٠٣	١١
المنطقين	المنطقيين	١٠٨، ١١١	١٦، ٢٥
الغزال	الغزالى	١١٩	١٤
	الفصل الثانى، أول	١٢٣	—
اعترافات	اعتراضات	١٣٤	١٥
خرم	حزم	١٤٠، ١١١	١٦، ٨، ١٣
اى اصيعة	ابي اصيبعة	١٤١	١٩
الاعتقاد	الاقتصاد	١٦٣	٢٢
واعتراض	واعترض	١٦٧	٢٠
Nothin	Nothing	١٦٩	١٤
واـلذى	والذى	١٨٣	٨
٥٣ ، اسفل	مكرر يحذف	١٨٣	٢١
آ ح (فيالصورة)	آ ج	٢٠١	—
ثابت	ثالث	٢١٠	٧
النيقوماهية	النيقوماخية	٢٢٧	٢٢
المزاخى البدنى	المزاج في البدن	٢٣٨	١٢


THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF TEXAS